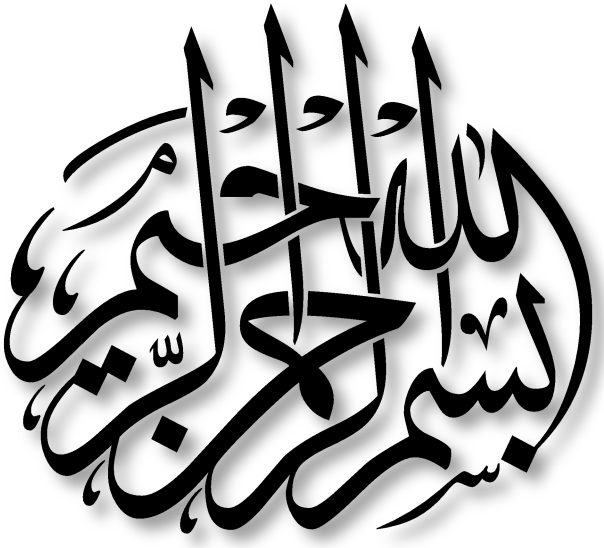


الأفكار الواردة في هذه المجلة تعبِّر عن آراء أصحابها

ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر هيئة التحرير

مجلة

جامعة طيبة

للآداب والعلوم الإنسانية

العدد ١٢

السَّنَةُ السَّادِسَةُ

١٤٣٨هـ / ٢٠١٦م

حقوق الطبع محفوظة لجامعة طيبة

مجلة جامعة طيبة
للآداب والعلوم الإنسانية

- مجلة فصلية محكمة تصدر عن كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة طيبة.
- تنشر المجلة البحوث والدراسات الأصيلة، ومستخلصات الرسائل العلمية، وعرض الكتب، وتوصيات المؤتمرات والندوات العلمية، وباللغتين العربية والإنجليزية.
- البحوث المقدمة للنشر يجب ألا يكون قد سبق نشرها، أو مقدمة للنشر في جهة أخرى. وإذا قبلت للنشر فلا يسمح بنشرها، وبأية لغة أخرى إلا بموافقة كتابية من رئيس التحرير.
- يقدم الباحث طلبا بنشر بحثه متضمناً العناوين التي تمكن من الاتصال به ومراسلته عليها، ومشفوعاً بسيرته العلمية، والتزامًا بعدم نشر بحثه في أي جهة نشر أخرى.
- تخضع البحوث المقدمة للمجلة للتحكيم والتقييم من طرف محكمين متخصصين ومعتمدين لدى المجلة.
- تقدم المواد والبحوث من ثلاث نسخ ورقية، ونسخة إلكترونية على قرص (CD) باستخدام منسق الكلمات M.S.Word وعلى وجه واحد فقط، وبخط (Lotus Linotype) ويكون مقاس الخط للمتن (١٤) وللهامش (١١)، وتكتب الآيات القرآنية وفق مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي.
- يشترط أن يكون عدد كلمات البحث ٨٠٠٠ كلمة بما فيها المراجع والمستخلص العربي والمستخلص الانجليزي والكلمات المفتاحية.
- يكون لكل بحث ملخصان: أحدهما باللغة العربية، والآخر باللغة الإنجليزية، على ألا يتجاوز عدد كلمات أي منهما عن (٣٠٠) كلمة، وكلمات مفتاحية باللغتين العربية والإنجليزية.
- يكون توثيق النصوص والاقتباسات باستخدام إحدى الطرق العلمية المعتبرة.
- تكتب المراجع في قائمة منفصلة في نهاية البحث مرتبة هجائياً وفق إحدى الطرق العلمية المعتبرة، مع إيراد كامل معلومات النشر المتعلقة بالمصادر والمراجع.
- ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- لا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
- يحصل الباحث على نسخة واحدة من المجلة، مع عشرين مستلة من بحثه.
- ترسل البحوث والمواد إلى العنوان البريدي التالي:

رئيس تحرير مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية
ص.ب (٣٤٤) المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية
أو البريد الالكتروني: ff99ff9@hotmail.com

هيئة التحرير

أ. د. علي بن عبد الله القرني	رئيسًا للتحرير
أ. د. سامي بن علي القليطي	عضواً
أ. د. أحمد بن محمد القرشي	عضواً
أ. د. حسين بن عبد الرؤوف الأعظمي	عضواً
أ. د. سائد بن محمد يحيى بكداش	عضواً
أ. د. عبد الحفيظ محمد سعيد السقا	عضواً
أ. د. أسماء بنت أبو بكر أحمد	عضواً
د. مشعان بن سهو العتيبي	عضواً
د. هند بنت مصطفى شريفي	عضواً

المحتويات

عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
أولاً: الدراسات الشرعية		
المنهج العلمي في جمع القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه	د. أحمد عدنان الزعبي	٣-٦٨
مبتكرات القرآن الكريم عند ابن عاشور، دراسة نقدية مقارنة	د. عماد طه الراعوش	٦٩-١٣٩
إشكالية ضعف مستوى بعض الدعاة في المعرفة بالحديث وعلومه	د.عماد علي عبد السميع حسين	١٤١-١٨٥
المفاضلة بين سنن أبي داود والترمذي والنسائي	مصطفى بن محمد يسلم الأمين الجكني	١٨٧-٢٤١
الحقوق الشرعية للأطفال اللقطاء (دراسة فقهية مقارنة)	د. نوال بنت مناور صالح المطيري	٢٤٣-٣٠٦
التعارض في فهم النصوص وأثره في النوازل، دراسة تأصيلية تطبيقية	د. وليد بن علي القليطي العمري	٣٠٧-٣٦٣
ديانة الضمير في العصر الحديث «دراسة وصفية نقدية»	د. ندى بنت حمزة خياط	٣٦٥-٤١٠
التعددية الدينية: رؤية نقدية	د. محروس محمد بسيوني	٤١١-٤٨٩
نقض استدلال الرافضة بحديث الحوض المشهور على ردة الصحابة رضي الله عنهم	د. فهد بن محمد الساعدي	٤٩١-٥٤٠

عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
ثانياً: الدراسات اللغوية والأدبية		
أصول التحليل النحوي لآيات القرآن الكريم: الاحتياط من «تفكيك نظم القرآن» نموذجًا	د. محمد عبد الفتاح الخطيب	٥٤٣-٥٩٧
مَعالم مَنهجِ أبي حيّانَ الأندلسيّ (ت٧٤٥هـ) في كتابهِ: «مَنهجِ السّالكِ في الكلامِ على ألفيّةِ ابنِ مالكِ»	يس محمد يس أبو الهيجاء	٥٩٩-٦٦٥
الأثر الصوتي للذلاقة في ظاهرة الإتباع اللفظي: دراسة تطبيقية في كتاب الإتباع لأبي الطيب اللغوي	د. صالح إبراهيم عبد السلام	٦٦٧-٧١٨
«الواو» تبادلها وتعدد وظائفها في القراءات العشر «دراسة تركيبية دلالية»	د. حمدي صلاح الهدهد	٧١٩-٧٦٥
الإطناب البلاغي «قراءة أخرى»	د. السيد حمدان السيد سعد / د. أحمد إبراهيم يوسف	٧٦٧-٨١٥
تجليّات الخوف في رواية «بابَنوس»: قراءةٌ ثقافيّة	د. زهير محمود عبيدات	٨١٧-٨٩١
ثالثاً: الدراسات الاجتماعية		
علاقة السلطان صلاح الدين الأيوبي بكونت طرابلس ريموند الثالث «جانب من جوانب العلاقات السياسية والعسكرية الإسلامية-الفرنجية (الصليبية)» (٥٨١-٥٨٣هـ/١١٨٥-١١٨٧م)	د. لؤي إبراهيم بواعنة / د. محمد محمود العناقرة	٨٩٥-٩٤٧
حالة الصراع العسكري بين الدولة العثمانية وولاية مصر ومواقف الدول الأوروبية منه (١٢٤٧ - ١٢٥٦هـ/١٨٣١- ١٨٤٠م): دراسة في وثائق الحكم المصري	د. عبد الحميد محمد أبو صيني	٩٤٩-١٠٢١

عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
رابعاً: الدراسات المعلوماتية		
توطين الفرص الوظيفية بين ملائمة المخرجات التعليمية وهيكلة التخصصات العلمية بالجامعات السعودية	أ.د/ ناريمان إسماعيل متولي	١٠٢٥-١١١٣

أولاً:

الدراسات الشرعية

المنهج العلمي في جمع القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه

د. أحمد عدنان الزعبي
أستاذ مشارك
كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة طيبة
abonorzubi@hotmail.com

تاريخ التحكيم: ١٠/ ٦/ ١٤٣٥ تاريخ الإجازة: ٦/ ٨/ ١٤٣٥

المستخلص:

مرَّ القرآن الكريم بمراحل زمنية متعددة، وتعرض لعواصف شديدة، ولكنه بقي الوثيقة السماوية المحفوظة من تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، تحقيقاً لوعد الله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾(١)

وكان لجهود الصحابة والتابعين وقراء الأمة أثرٌ في الحفاظ على القرآن الكريم، ومن أبرزها فعل عثمان بن عفان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، الذي أسس منهجاً علمياً في طريقة نسخه وتوزيعه على العالم الإسلامي، وألزم الأمة بالعمل بهذه النسخ، التي عرفت فيما بعد بالمصاحف العثمانية، حيث كتبت ورسمت على خط يحتمل الأحرف السبعة التي قرئت واستقرت في العرضة الأخيرة.

وكان لهذه المصاحف المنسوخة والموزعة على العالم الإسلامي جهود في

(١) سورة الحجر آية: (٩).

حفظ القراءات القرآنية التي أخبر عنها ﷺ فقال: **"أنزل القرآن على سبعة أحرف"**[1].وفي هذا البحث الموسوم بـ**"المنهج العلمي في جمع القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ"**يجد القارئ أن جمع القرآن وتدوينه في عهد عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يكن بطريقة مرتجلة، بل قام على منهجية علمية، تتفق اليوم مع أصول البحث العلمي في جامعات العالم، حيث تم الجمع عبر خطة منهجية علمية مدروسة، لم يكن فيها ثغرات أو قفزات، بل كانت جهداً بشرياً متفقاً مع الأصول العلمية، تحفه عناية الله وتوفيقه، وكانت تلك الشروط والمعالم التي قامت عليها خطة الجمع أقصى ما يملكه الإنسان في تلك الظروف البدائية في عصرهم.

الكلمات المفتاحية:

المنهج، عهد عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، المصاحف.

(١) رواه البخاري في صحيحه كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف برقم٤٩٩٢ .

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمدُ لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمدٍ وآله وصحبه وسلم؛ وبعد:

فإنَّ من أجل النعم وأعظمها في الأمة الإسلامية نزولَ القرآن الكريم الذي تحدى به الأولين والآخرين على مر العصور دون تبديلٍ أو تغيير، فقد حفظ للأمة الإسلامية عقيدتها وتشريعها ولغتها، وصاغ لها أحكامها؛ فهو منبع العلوم الشرعية ومعينها الذي لا ينضُب.

وقد مرَّ القرآن منذ نزوله إلى أن وصل إلينا بمراحل زمنية شاقة، واعترضته عواصف عاتية زادته تألقـًا وقوة وجمالاً.

ولولا أن يكون القرآن محفوظـًا من عند الله لما وصل إلينا إلا القليل منه، بل لو كان هناك كتاب غير هذا الكتاب لطرأ عليه تحريف وتغيير، مثل ما حدث للكتب السماوية الأخرى.

ومن المراحل الشاقة التي مرَّ بها القرآن جمعه من الصدور والصحف في مصحفٍ واحدٍ يكون حكمـًا للأمة الإسلامية إذا اختلفت، وقد هيأ الله لحفظ كتابه أئمةً مهتدين، وحفظةً ضابطين، قال تعالى: ﴿ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ﴾[1]، وكانت عملية جمعه وتدوينه في العهدين الزاهيين أبي بكر وعثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ قد بلغت أقصى ما يستطيعه الإنسان في ذلك الزمن الذي لم تتوفر فيه إلا هذه الوسائل من الحفظ والكتابة، حيث لم تتهيأ لديهم الوسائل المادية كما تهيأت في عصرنا هذا، ولكن قدر الله الذي هيأ أولئك الرجال لحفظ كتابه العظيم.

---

(١) سورة فصلت آية: (٤٢).

وقد وفق الله أمير المؤمنين عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لجمعه الجمع الأخير، حيث أمر بنسخ القرآن بمنهجية علمية، وشروطٍ قوية عالية، وأمر بنسخ عدد منها، واحتفظ بواحدة منها لنفسه التي عرفت بعد بمصحف الإمام.

ومن توفيق الله له أن أحرق كل مصحف سوى المصاحف التي أمر بكتابتها، ليقضي على كل حرف منسوخٍ أو مما كان يقرأ قبل العرضة الأخيرة، وقد وافقته الأمة على هذا العمل، وهذا من توفيق الله للأمة المحمدية التي لا تجتمع على ضلالة.

وجُرِّد المصحف من التنقيط والشكل، وكتب برسم خاص به ليحتمل الأحرف السبعة، التي بها نزل القرآن لقول رسول الله ﷺ: **"أنزل القرآن على سبعة أحرف"**(١).

أولاً: مشكلة الدراسة

كانت فكرة البحث مبنية على معرفة المنهجية العلمية في جمع القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ويمكن تحديد مشكلة الدراسة الحالية في التساؤلات التالية:

١- هل جمعت المصاحف القرآنية بطريقةٍ منهجية علمية؟.

٢- هل المصاحف العثمانية من فعل عثمان بن عفان، أم أنه أعاد كتابة ما كان مكتوباً ومرسوماً من قبل؟.

٣- كيف نفهم إشكالية الحرف الذي كتبت به المصاحف العثمانية؟.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف برقم٤٩٩٢ .

٤- هل تم رسم القرآن على منهج علمي ينسجم مع الأحرف السبعة؟.

٥- هل العرضة الأخيرة للقرآن اشتملت على الأحرف السبعة؟.

ثانياً: أهمية الدراسة:

تتناول الدراسة في البحث موضوع المنهجية العلمية في جمع القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان، وتظهر أهميته من جوانب متعددة من أبرزها:

١- الحاجة الملحة لدراسة كتاب الله تعالى ومعرفة تاريخ كتابته وتدوينه.

٢- إن هذا الموضوع يمثل القواعد الأساسية التي كتبت عليها المصاحف المقروءة منذ فجر تاريخ الإسلام إلى يومنا هذا، وهو دحضٌ لافتراءات الأفاكين والمشككين في صحة نقله وضبطه؛ وكلُّ دراسة جادة في موضوعات القرآن الكريم تسهم في ذلك الإثراء.

٣- معرفة المنهجية العلمية في نقل وتدوين القرآن العظيم؛ وبيان همم السلف في ضبط قراءاته المنقولة والمكتوبة.

ثالثاً: أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة في البحث إلى الآتي:

١- لفت أنظار المعتنين بدراسة كتاب الله إلى ما حوته الدراسات القرآنية مثل هذه الموضوعات.

٢- بيان جهود السلف في جمع ونقل القرآن الكريم.

٣- اعتماد السلف الصالح في تدوين الكتاب الكريم على منهج علمي أصيل، وتفنيد كل شبهةٍ لا تتفق مع الأصول العلمية.

رابعاً: الدراسات السابقة:

اهتم العلماء برسم القرآن الكريم منذ القدم، ولم تزل الكتابات والدراسات متواكبة فيه؛ فمن الدراسات من ركّزت في الكتابة على رسم المصحف وإظهار الكتابة الأولى؛ التي كتبت في العهد النبوي عند تنزله مع إعطاء وصف دقيق لكيفية رسم الكلمات في المصاحف العثمانية، ومن أبرز من كتبوا في هذا المجال على سبيل الاختصار أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت٤٤٤هـ) وله كتاب: "المقنع في رسم المصاحف العثمانية"

وهنالك عدد من العلماء المعاصرين كتبوا في هذا العلم فانصبت عنايتهم بالرد على ما أثير عن الرسم القرآني كالدكتور شعبان محمد إسماعيل في كتابه "رسم المصحف وضبطه بين التوقيف والاصطلاحات الحديثة"، والشيخ محمد حبيب "علاقة القراءات بالرسم العثماني "، والدكتور علي العبيد " جمع القرآن الكريم حفظاً وكتابة" وما زالت جهود العلماء في هذا المجال مستمرة.

وكان للباحث بحث بعنوان "المصاحف العثمانية وصلتها بالأحرف السبعة" اقتصرت فيه على بيان الأحرف السبعة ومنشأ الخلاف في معناها وكتابة المصاحف العثمانية على ما تحتمله الأحرف السبعة فقط.

وقد تناول الباحث في بحثه: المنهج العلمي في جمع القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جوانب متعدد من المنهجية العلمية التأصيلية لجمع ونسخ القرآن، فتميزت هذه الدراسة بالآتي:

١- معالجة الموضوع من كافة جوانبه معالجة بحثية منهجية، بعيدة عن الغموض والتكلف.

٢- السهولة واليسر في بيان وكشف هذا الموضوع وذلك بأسلوب سهل

يفهمه الجميع، مع المناقشة العلمية القائمة على التحليل والاستنتاج.

٣- الاعتماد على أقوال العلماء السابقين؛ لأنها المرتكز الأساس التي قام عليها كل استنتاج وتحليل؛ فهم الأصل الأصيل في أغصانهم الممتدة إلى تاريخنا المعاصر، فجمعتها في عقد فريد وثمر نضيد؛ فما كان من صواب فمن الله فله الشكر والحمد أولاً وآخراً، وما كان من خطأ وزلل فمن نفسي ومن نزغاتِ الشيطان، وأستغفر الله منه.

خامساً: منهج البحث وخطته:

اعتمد الباحث في بحثه الموسوم بـــ:" المنهج العلمي في جمع القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ "على منهجين:

الأول: المنهج الاستقرائي، فسبرت النقول الواردة في مجال جمع القرآن وتدوينه، وحاولت الوقوف على تاريخ كتابة القرآن في العهود الثلاثة.

الثاني: المنهج التحليلي الاستنباطي، فدرست تلك النصوص، ثم وضعت لها عناوين مختلفة، وبدأت المناقشة وتحليل محتوى الأدلة ذات الصلة بالموضوع، وما كتبه العلماء والباحثون في هذا الموضوع من الكتابات القديمة والحديثة للوصول إلى أهداف البحث.

وقد جاءت خطة البحث مشتملةً على: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وبيانها كالآتي:

تمهيد:

أولاً: تعريف القرآن الكريم وعلاقته بالقراءات.

ثانيـاً: جمع القرآن في العهد النبوي.

ثالثًا: جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

المبحث الأول: نزول القرآن بالأحرف السبعة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أدلة نزول القرآن على سبعة أحرف.

المطلب الثاني: معنى الأحرف السبعة.

المطلب الثالث: الأحرف السبعة في عرضات القرآن.

المبحث الثاني: نشأة المصاحف العثمانية

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: جمع القرآن في عهد عثمان بن عفان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

المطلب الثاني: معارضة عبد الله بن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ جمع عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ ورجوعه بعد ذلك

المطلب الثالث: كتابة المصاحف وفق أسس منهجية علمية.

المطلب الرابع: المنهج العلمي في موافقة الرسم القرآني للأحرف السبعة.

المطلب الخامس: الرسم القرآني في المصاحف العثمانية.

خاتمة: وفيها نتائج البحث والتوصيات.

تمهيد

أولاً: تعريف القرآن الكريم وعلاقته بالقراءات.

أ) تعريف القرآن:

ذكر العلماء تعريفات متعددة للقرآن، فمنها:

ما نُقل إلينا بين دفتي المصحف تواتراً، وقال جماعة: هو القرآن المنزل على رسولنا ﷺ المكتوب في المصاحف المنقول تواتراً بلا شبهةٍ، وقيل: هو كلام الله العربي الثابت في اللوح المحفوظ للإنزال(١).

واعتُرِض على هذه التعريفات بأنها غير جامعة، فمما يعترض أن الأحاديث القدسية والقراءات الشاذة وجميع الأشياء ثابتة في اللوح المحفوظ، لقول الله تعالى: ﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾(٢).

ومن أشهر التعريفات هو:

الكلام المنزل على سيدنا محمدٍ رسول الله ﷺ باللفظ العربي المتحدي بأقصر سورةٍ، المتعبد بتلاوته، المنقول إلينا بالتواتر، الموجود بين دفتي المصحف، المبدوء بسورة الفاتحة والمختتم بسورة الناس(٣).

---

(١) ذكرها الشوكاني في إرشاد الفحول ص/ ٤٧.

(٢) الأنعام: آية ٥٩ .

(٣) مناهل العرفان للزرقاني١/ ١٧، مباحث في علوم القرآن للشيخ مناع القطان ص ١٥.

ب) تعريف القراءات:

لغةً: جمعٌ، مفرده قراءة وأصل مادتها تعود للجذر اللغوي الثلاثي (قرأ)[١] وهو يدل على الاجتماع، ومنه سُمي القرآن بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص، أو لجمع آياته وسوره....

فالقراءة مأخوذة من قرأ، قراءة، وقرآنـًا، وهي مصدر، من قولك: قرأت الشيء إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض.

اصطلاحـًا: اختلافُ ألفاظ الوحي المذكور في الحروف، أو في كيفيتها من تخفيف وتشديد، من حيث وجوه الاختلافات المتواترة المنسوبة إلى أئمة معنيين ناقلين لها[٢].

قال الزركشي: هي اختلافُ ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفية نطقها من تخفيفٍ وتثقيلٍ وغيرهما[٣].

وهذا التعريف يشمل القراءات المتواترة والشاذة.

ج) العلاقة بين القرآن والقراءات.

بين الزركشي أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان[٤]؛ فالقرآن هو الوحي المنزل على محمدٍ ﷺ للبيان والإعجاز، والقراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور.

---

(١) لسان العرب لابن منظور، مادة قرأ ١/ ١٢٨، ١٣٠، القاموس المحيط للفيروزآبادي، مادة قرأ ج١/ ٣٠، مختار الصحاح مادة قرأ ١/ ٢٢٠.

(٢) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ١/ ٢١٤، ولطائف الإشارات للقسطلاني ١ | ١٧٠.

(٣) البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٣١٨ .

(٤) البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٣١٨ .

ومن أقسام القراءات: المتواتر، والآحاد، والشاذ، والموضوع، والمدرج.

ولكن الإمام الشوكاني يبين أن إطلاق القول بالتغاير فقط ليس دقيقـًا، فتارة يقال عنهما متغايرتان وتارة متطابقتان، وفي ذلك يقول: "والحاصل: أن ما اشتمل عليه المصحف الشريف، واتفق عليه القراء المشهورون فهو قرآن؛ وما اختلفوا فيه، فإن احتمل رسم المصحف قراءة كل واحدٍ من المختلفين مع مطابقتها للوجه الإعرابي، والمعنى العربي فهي قرآن كلها، وإن احتمل بعضها دون بعضٍ، فإن صح إسناد مالم يحتمله، وكانت موافقة للوجه الإعرابي، والمعنى العربي فهي الشاذة؛ ولها حكم أخبار الآحاد على مدلولها.

وأما مالم يصح إسناده مما لم يحتمله الرسم، فليس بقرآن ولا منزلٍ منزلة أخبار الآحاد"(١).

ومن هذا الكلام أستطيع أن أقول: إنَّ القرآن والقراءات تارة يوصفان بالتغاير، وتارة يوصفان بالتطابق، وذلك حسب ضوابط القراءة.

ثانياً: جمع القرآن في العهد النبوي

كان القرآن ينزل على الرسول ﷺ في بضع وعشرين سنة، وكان قلبه يحفظ كل ما وعى ونزل عليه.

وقد بلَّغ الرسول ﷺ الأمة القرآن كاملاً، واعتمدت في ذلك على سجية ذاكرتها القوية تستعيض عن أميتها بقوة حفظها في صدورها، وهناك ثلة قليلة عرفت القراءة والكتابة، فاتخذهم النبي ﷺ كتابـًا للوحي فمنهم: معاوية بن أبي سفيان

---

(١) إرشاد الفحول ص ٣٠ .

وأبي بن كعب وزيد بن ثابت، وأبان بن سعيد بن قيس، فكانوا يكتبون كل ما نزل على الرسول ﷺ من القرآن بعد حفظه واستظهاره منه ﷺ.

ولم تكن وسائلُ الكتابة متوفرةً لديهم، بل كانت محدودة حسب بيئتهم وعصرهم البدائي، فكانوا يكتبون القرآن في العسب، واللخاف، والرقاع، وقطع الأديم، وعظام الأكتاف والأضلاع، وهي عملية توثيق في الحيطة والتدقيق والضبط للحفظ في الصدور.

فقد ورد أنه إذا نزل عليه جبريل بشيءٍ من القرآن، دعا كتبة الوحي من أصحابه ليكتبوا القرآن، وكان يُمليه عليهم ليكتبوه في السطور، ففي الحديث: "أنَّ زيد بن ثابت قال: كنت جارَ رسول الله ﷺ،فكان إذا نزل الوحي عليه، أرسل إليَّ فكتبتُ الوحي"(١).

فكان كتّاب الوحي يكتبون القرآن الكريم بعد نزوله على قطع متفرقة بين يدي الرسول ﷺ، ولم يقع تحريف أو تبديل منه ﷺ، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ﴾(٢)، بمعنى أنه لو خطر في قلبه التحريف لمنعه الله عز وجل من الإكمال، لأن اليمين أداة الكتابة(٣)، فإذا كان هذا النص القرآني محروسًا من وقت نزوله إلى السماء، فمن الأولى ألا يُترك في الأرض من غير حفظ ولا صون.

وقد تميزت كتابة القرآن من قبل كتاب الوحي بخضوعها للمراقبة والمراجعة

---

(١) أخرجه ابن أبي داود في كتاب المصاحف، ص ٣.

(٢) الحاقة: ٤٤-٤٦.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي ١٨/ ٢٧٦ .

والتدقيق من النبي ﷺ، يقول زيد:" كنت أكتب الوحي عند رسول الله ﷺ وهو يُمْلِي عليَّ، فإذا فرغتُ، قال: اقرأهُ فأقرأُهُ، فإن كان فيه سقطٌ أقامه، ثم أخْرُجُ به إلى الناس"(١). وتُراجَع الرقاع بعد ذلك من كتبة الوحي.

قال محمد بن شهاب الزهري: "قُبِضَ النبيﷺ ولم يكن القرآن جُمع في شيءٍ، وإنما كان في الكرانيف والعسب"(٢). وكان القرآن كلُّه قد كُتِبَ في عهد رسول الله ﷺ في الصحف والألواح والعُسُب، لكن غير مجموع في موضع واحد(٣).

كانت أدوات الكتابة التي استعملها الصحابة في كتابة القرآن أقصى ما يستطيع الإنسان توفيره في تلك الفترة البدائية، وهي تدل على الجهد والمشقة الذي تحمَّله الصحابة، فلم يكن من السهولة توفيرها، بل تحتاج إلى جهدٍ في الإعداد والتجهيز، وهي تعطي الأجيال الناشئة ثقةً وطمأنينة في توثيق النص القرآني بأنه من عند الله ﷻ.

ومما سبق ذكره يتضح أن طريقة جمع القرآن بقراءاته في العصر النبوي اعتمدت على منهج علمي جاء على النحو الآتي:

١- نزول القرآن بواسطة جبريل.

٢- عرض القرآن بقراءة جبريل على الرسول ﷺ، ثم قراءة الرسول ﷺ على جبريل.

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط ج٢/ ٥٤٤، والهيثمي: مجمع الزوائد ٨/ ٢٥٧

(٢) الطبري: جامع البيان ١/ ٢٨، وينظر: ابن حجر: فتح الباري ٩/ ١٢ ومعنى الكرانيف جمع كُرْنافة، وهي أصل السَّعَفة الغليظة. النهاية في غريب الحديث ٤/ ١٦٨، والعسب جمع عسيب، وهو جريد النخل، كانوا يكشطون الخوص، ويكتبون في الطرف العريض، وقيل العسيب طرف الجريدة العريض الذي لم ينبت عليه الخوص، والذي ينبت عليه الخوص هو السعف. النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٢٣٤)،المبارك بن محمد بن الأثير ت ٦٠٦هـ .

(٣) لطائف الإشارات لفنون القراءات للإمام شهاب الدين القسطلاني١/ ٥١، تحقيق الشيخ عامر السيد .

٣- كتابة القرآن بواسطة كتَّاب الوحي وبإملاء الرسول ﷺ.

٤- قراءة ما كتبه الكتَّاب على الرسول ﷺ.

٥- احتفاظ الرسول ﷺ بما كتبه الكتاب.

٦- نقلُ القرآن وجمعه بوسيلتين النقل اللفظي مشافهة في الصدور، والنقل الكتابي في السطور.

٧- جمعه وفق خطة علمية منهجية موضوعية من: كتابةٍ ومشافهةٍ، ومقابلة المكتوب مع المحفوظ.

٨- جُمع بإملاء من الرسول ﷺ وإشرافٍ منه.

ثم كانت عملية الجمع التي بدأت في المدرسة المدنية في عصر رسول الله ﷺ منهجـًا علميـًا متبعـًا في جمع القرآن في عهد الخلفاء الراشدين، فلم يكن القرآن مجموعـًا في مصحف واحد، بل بقي مفرقـًا في سوره بين الصحابة، لأن القرآن كان يتنزل حسب الوقائع والأحداث، وكانت بعض آياته تنسخ، ولم يكن نزول آياته حسب الترتيب.

قال الخطابي:

"إنما لم يجمع ﷺ القرآن في المصحف لما كان يترقبه من ورود ناسخٍ لبعض آياته وتلاوته، فلما انقضى نزوله بوفاته ألهم الله الخلفاء الراشدين ذلك وفاءً بوعده الصادق بضمان حفظه على هذه الأمة، فكان ابتداء ذلك على يد الصديق "[1]، وقد

(١) فتح الباري ٩/ ١٢، الإتقان في علوم القرآن ١/ ٥٧ .

روي عن زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال:" قُبض النبي ﷺ ولم يكن القرآن جُمع في شيء"(١).

ومعنى كلامه: أنه لم يكن قد جمع القرآن مرتب الآيات والسور في مصحف واحدٍ، بل كانت سوره مفرقة بين الصحابة، فعند هذا سورة، وعند ذاك سورة، وما عند هذا ليس عند ذاك، ولم يتم تدوينه في مصحف واحدٍ لأمرين:

١- اهتمام الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بحفظه واستظهاره في صدورهم لا بكتابته.

٢- أن القرآن كانت تنسخ منه آيات، وكان الوحي يتنزل عليه باستمرارٍ فلو جمع في مصحف واحدٍ،لأدى إلى التغيير في كل وقت، ولهذا السبب تأخر جمع القرآن وكتابته في مصحف واحدٍ.

قال ابن حجر: "وقد كان القرآن كله كتب في عهد النبي ﷺ لكن غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور"(٢).

وقد اكتمل نزول القرآن في آخر حياة الرسول ﷺ، وعرَضَه على جبريل مرتين، وبوفاته ﷺ أصبح القرآن كاملاً عند الصحابة مفرقـاً بين سوره، محفوظـاً في الصدور مكتوبـاً في السطور غير أنه لم يكن مجموعـاً في مكانٍ واحدٍ(٣).

وتوفي رسول ﷺ والقرآن محفوظ في الصدور، وموزع في الصحف، مفرق السور بين صحابته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

---

(١) ينظر فتح الباري ٨/ ٦٢٧، والإتقان في علوم القرآن ١/ ١٦٤، ورواه الطبري عن الزهري مرسلاً مرفوعًا، تفسير الطبري، الْمقدمة ١/ ٢٨.

(٢) فتح البارئ ٩/ ١٢.

(٣) من علوم القرآن . عبد الفتاح القاضي .ص / ٣٧ .

ثالثاً: جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

توفي الرسول ﷺ والقرآن لم يجمع في مصحف واحدٍ مكتوب، وإنما كان متفرقًا في الصدور والألواح ونحوها من وسائل الكتابة، حيث لم تكن ثمة دواع في حياته ﷺ لجمع القرآن في مصحف واحد، ولما جُمع أمر المسلمين على الخليفة أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ارتدت بعض القبائل العربية عن الإسلام، فسير أبو بكر جيشًا لقتالهم، وكان حملة القرآن ممن تخرج من المدرسة المدنية يشكلون قوة في الجيش، فالتقوا في أرض اليمامة مع المرتدين، ودارت بينهم معركة قتل فيها عددٌ كبيرٌ من القراء.

فاستشهد في المعركة سبعون قارئًا من خيار الصحابة، فأفزع ذلك عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فدخل على أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأشار عليه بجمع القرآن، وتردد خليفة المسلمين في البداية خشية أن يقدم على أمر لم يفعله رسول ﷺ، ولكن شرح الله ﷻ صدره لذلك فيما بعد.

روى البخاري في "صحيحه" عن زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: بَعَثَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ لِمَقْتَلِ أَهْلِ الْيَمَامَةِ وَعِنْدَهُ عُمَرُ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ:إِنَّ عُمَرَ أَتَانِي فَقَالَ: إِنَّ الْقَتْلَ قَدْ اسْتَحَرَّ يَوْمَ الْيَمَامَةِ بِقُرَّاءِ الْقُرْآنِ، وَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَسْتَحِرَّ الْقَتْلُ بِقُرَّاءِ الْقُرْآنِ فِي الْمَوَاطِنِ كُلِّهَا فَيَذْهَبَ قُرْآنٌ كَثِيرٌ، وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَأْمُرَ بِجَمْعِ الْقُرْآنِ.

قُلْتُ: كَيْفَ أَفْعَلُ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَسَلَّمَ، فَقَالَ عُمَرُ: هُوَ وَاللهِ خَيْرٌ؛ فَلَمْ يَزَلْ عُمَرُ يُرَاجِعُنِي فِي ذَلِكَ حَتَّى شَرَحَ اللهُ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ لَهُ صَدْرَ عُمَرَ، وَرَأَيْتُ فِي ذَلِكَ الَّذِي رَأَى عُمَرُ.

قَالَ زَيْدٌ قَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَإِنَّكَ رَجُلٌ شَابٌّ عَاقِلٌ لَا نَتَّهِمُكَ، قَدْ كُنْتَ تَكْتُبُ

الْوَحْيَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ فَتَتَبَّعْ الْقُرْآنَ فَاجْمَعْهُ، قَالَ زَيْدٌ: فَوَ اللهِ لَوْ كَلَّفَنِي نَقْلَ جَبَلٍ مِنْ الْجِبَالِ مَا كَانَ بِأَثْقَلَ عَلَيَّ مِمَّا كَلَّفَنِي مِنْ جَمْعِ الْقُرْآنِ، قُلْتُ: كَيْفَ تَفْعَلَانِ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ.

قَالَ أَبُو بَكْرٍ: هُوَ وَاللهِ خَيْرٌ، فَلَمْ يَزَلْ يَحُثُّ مُرَاجَعَتِي حَتَّى شَرَحَ اللهُ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ اللهُ لَهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ، وَرَأَيْتُ فِي ذَلِكَ الَّذِي رَأَيَا؛ فَتَتَبَّعْتُ الْقُرْآنَ أَجْمَعُهُ مِنْ الْعُسُبِ(١) وَالرِّقَاعِ(٢) وَاللِّخَافِ وَصُدُورِ الرِّجَالِ، فَوَجَدْتُ فِي آخِرِ سُورَةِ التَّوْبَةِ: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾(٣) إِلَى آخِرِهَا مَعَ خُزَيْمَةَ أَوْ أَبِي خُزَيْمَةَ؛ فَأَلْحَقْتُهَا فِي سُورَتِهَا، وَكَانَتْ الصُّحُفُ عِنْدَ أَبِي بَكْرٍ حَيَاتَهُ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ، ثُمَّ عِنْدَ عُمَرَ حَيَاتَهُ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللهُ، ثُمَّ عِنْدَ حَفْصَةَ بِنْتِ عُمَرَ"(٤).

عَيَّنَ أبو بكر زيدَ بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ليقوم بهذه المهمة، وقد وضعت اللجنة شروطًا لقبول السور من الصحابة وهي(٥):

١- حفظ القرآن من قبل اللجنة المشرفة على الجمع وبخاصة زيد بن ثابت.

٢- مطابقته للمكتوب الذي كتب بين يدي الرسول ﷺ حيث كتب القرآن في عهد النبي ﷺ، وكان مفرّق الآيات والسور بين الصحابة.

٣- حفظ الشخص الذي يأتي بالسورة.

---

(١) معنى العسب: جريد النخل وقد تقدم بيانه.

(٢) الرقاع جمع رُقْعة، وهي التي يكتب فيها، وتكون من جلد أو كاغد. لسان العرب مادة (رقع) (٣/ ١٧٠٥).

(٣) الآية ١٢٨.

(٤) ينظر: صحيح البخاري كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن رقم٤٧٠١.

(٥) الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، ١/ ٥٨.

٤- شهود اثنين أن السورة التي يأتي بها الصحابي كُتبت بين يدي الرسول ﷺ.

قال زيد: فتتبعت القرآن أجمعه حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحدٍ غيره، وهي قوله: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾[1].

ويعني زيدٌ أنه لم يجدها مكتوبةً إلا مع أبي خزيمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، على الرغم من أن كثيراً من الصحابة كانوا يحفظونها، ولكنه أراد أن يجمع إلى الحفظ الكتابة، وشهادة أبي خزيمة تعدل اثنين كما شهد له الرسول ﷺ[2]، وكونها متواترة محفوظة في قلوب الصحابة قامت مقام الشاهدين اللذين اشترطهما في عمله.

وهذه الشروط تمثل أعلى درجات الضبط في قبول الخبر في ذلك العصر، فجُمِع القرآن كاملاً من الرقاع، والأكتاف، والعسب، فصار مصحفًا واحداً مرتب الآيات، على درجة عالية من الضبط والإتقان.

ومما يلاحظ أنَّ مصحف أبي بكر أُسْبِغ بطابعٍ شخصي[3] على الرغم من

---

(١) قال ابن حجر: وكان غرض زيد التثبت عمن تلقاها بغير واسطة، وفائدة التتبع المبالغة في الاستظهار. فتح الباري ٩/ ٥ .

(٢) ينظر فتح الباري ٩/ ٥، وقصة جعل شهادته رضي الله عنه تعدل شهادة اثنين، رواها أبو داود في سننه "٣/ ٤١٨"، والنسائي في سننه ٧/ ٢٦٦"، والبيهقي في سننه "١٠/ ١٤٦" والطبراني وغيره. جاء في مجمع الزوائد "٩/ ٣٢٠" عن خزيمة بن ثابت رضي الله عنه أن النبي ﷺ اشترى فرسًا من سوار بن الحارث، فجحده، فشهد له خزيمة بن ثابت، فقال رسول الله -ﷺ: "وما حملك على الشهادة ولم تكن معنا حاضرًا؟ " فقال: صدقتك بما جئت به، وعلمت أنك لا تقول إلا حقًّا، فقال له رسول الله، ﷺ: "من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه".

(٣) ينظر: مدخل إلى القرآن الكريم . للدكتور دراز ص ٣٨ .

العناية التي بذلت في جمعه، إلا أنه لم يُلزم أحداً بالأخذ به، فبقيت بعض القراءات المنسوخة تقرأ عند البعض، عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت: كان فيما نزل من القرآن:"عشر رضعات معلومات يُحرّمن "فتوفي الرسول ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن[1]، فعندما جاءت خلافة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جعل هذا المصحف وثيقةً معتمدة لدى كافة الأمصار.

(١) صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات رقم ١٤٥٢، قال النووي: ومعناه أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جِدًّا حتى أنه ﷺ تُوفِّي وبعض الناس يَقرأ خمس رضعات ويجعلها قرآنا مَتْلُوًّا، لكونه لم يبلغه النسخ لِقرب عهده، فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رَجَعوا عن ذلك، وأجمعوا على أن هذا لا يُتْلَى. ٥/ ٢٨٥ .

المبحث الأول

نزول القرآن بالأحرف السبعة

المطلب الأول

أدلة نزول القرآن على سبعة أحرف

أولاً: تيسير القرآن للعرب

بُعث الرسول ﷺ رسولاً إلى قبيلة قريش، وقد جرت سنة الله تعالى في رسله أن يبعثهم بألسنة أقوامهم، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ ﴾(١)؛ فلابد أن يخاطب قومه بما يألفونه ويعرفونه؛ ليعرفوا ويستبينوا أمر دينهم، وكانت قبيلة قريش من أفصح القبائل العربية، حيث اشتملت لهجتهم على معظم لغات العرب لاختلاطها بالقبائل واصطفائها الجيد والأفصح، وكان لموسم الحج أكبر الأثر في انتقاء وأفصح ما تقوله العرب.

إنَّ الأمية صفةٌ اشتهر بها الرسول ﷺ، وقد اعتادت العرب النطق بالألفاظ على هيئات معينة، كل حسب قبيلته التي نشأ فيها، والعادة التي شب عليها الشيخ والعجوز والمرأة يصعب أن يتحول عنها؛ لأن النطق يصبح عسيراً، وفيه من الإعنات والمشقة ما لا يتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية والله وصف كتابه بأنه ميسر ﴿ وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٖ ﴾(٢)، وكانت حكمة الله إنزال كتابه بأحرف ولغات ليسع القبائل العربية تيسيراً وتسهيلاً عليها.

---

(١) سورة إبراهيم آية: ٤ .

(٢) سورة القمر: ١٧.

ثانياً: الأدلة على نزول القرآن على سبعة احرف.

جاءت الأحاديث الصحيحة تؤكد نزول القرآن على سبعة أحرف، فقد روى البخاري عن أبي بن كعب "رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ كان عند أضاة[١] بني غفار فأتاه جبريل عليه السلام فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرفٍ، فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم أتاه الثانية، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرفين، فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم جاءه الثالثة، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف، فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم جاءه الرابعة، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على سبعة أحرفٍ فأيما حرف قرأوا عليه فقد أصابوا[٢].

وعن أبي بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال لقي رسول الله ﷺ جبريل عند أحجار المراء، فقال: إني بُعثت إلى أمة أميين، منهم الغلام، والخادم، والشيخ العاسي[٣]، والعجوز، فقال جبريل: فليقرؤوا القرآن على سبعة أحرف"[٤].

وإذا حدث اختلاف بين الصحابة في تعدد واختلاف قراءتهم، فإنه ﷺ يُقرُّ اختلافهم ويصوِّب جميع تلاواتهم، قال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها عليه، وكان رسول الله ﷺ أقرأنيها، فكدت أن أعجل عليه، ثم أمهلته حتى انصرف، ثم لبّبته بردائه فجئت به رسول الله

---

(١) الأضاة: هي الماء المستنقع كالغدير، وهي موضع بالمدينة النبوية، وينسب إلى بني غفار؛ لأنهم نزلوا عنده، فتح الباري ٩ / ٣٦.

(٢) صحيح البخاري كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه رقم ٥٠٧٤، واللفظ لمسلم، باب أن القرآن أنزل على سبعة أحرف . رقم (٨٢١) ١/ ٥٦٢.

(٣) العاسي يقال: عسا الشيخ إذا كبر سنه وضعف بصره، ويبس جلده وصلب.المعجم الوسيط٦٢٢ .

(٤) رواه أحمد في مسنده، مسند الأنصار (٦/ ١٥٧) ح ٢٠٦٩٩. ٥/ ١٣٢، والترمذي في سننه، كتاب القراءات، بَاب مَا جَاءَ أَنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ رقم ٢٩٤٤، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وقال أحمد شاكر: وهذا إسناد صحيح . تفسير الطبري ١/ ٣٥ .

ﷺ فقلت يا رسول الله: إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأتنيها، فقال له رسول الله ﷺ: اقرأ فقرأ القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله ﷺ: "هكذا أنزلت" ثم قال لي: اقرأ، فقرأت فقال ﷺ: "هكذا أنزلت إنَّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه"(١).

وعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: "أقرأني جبريل على حرف فراجعته فلم أزل أستزيده حتى انتهى إلى سبعة أحرف"(٢).

وفي الحديث قول جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ: "إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على سبعة أحرف فأيما حرف قرؤوا عليه فقد أصابوا"(٣).

وعن أم أيوب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قالت: إن النبي ﷺ قال:" أنزل القرآن على سبعة أحرف، أيها قرأتِ أصبت(٤).

المطلب الثاني

معنى الأحرف السبعة

أولاً: معنى الأحرف في اللغة:

الأحرف جمع حرف، ويأتي في اللغة على معانٍ عدة:

١- يطلق على الحرف من حروف الهجاء المعروفة ا، ب، ت إلخ.

---

(١) صحيح البخاري باب أنزل القرآن على سبعة أحرف ٤/ ١٩٠٩ وصحيح مسلم باب إن القرآن أنزل على سبعة أحرف (رقم٨١٨) ١/ ٥٦٠.

(٢) صحيح مسلم باب بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، ٢/ ٢٠٣، ٢٠٤.

(٣) صحيح البخاري . باب أنزل القرآن على سبعة أحرف رقم ٥٠٧٤، ومسلم في صحيحه . باب أن القرآن أنزل على سبعة أحرف . رقم (٨٢١) ١/ ٥٦٢.

(٤) رواه أحمد في مسنده ٦/ ٤٣٣، وقال ابن كثير: وهذا إسناد صحيح ولم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة، تفسير ابن كثير ١/ ٤٠، وصحح أحمد شاكر إسناده ينظر: تفسير الطبري ١/ ٣٠.

٢- يطلق على اللغة فيقال: حرف قريش، وحرف ثقيف، أي لغة قريش ولغة ثقيف.

٣- يطلق على طرف الشيء وشفيره، وحدّه، وجانبه؛ وفي التنزيل:﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖ ﴾[١]، أي على جانب السراء دون الضراء، وفي حديث ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمَا " وكان من أمر أهل الكتاب أن لا يأتوا النساء إلا على حرف"[٢] أي على جانب، ويقال حرف فلان إذا خرج عن حد الاستقامة[٣].

٤-يطلق على وجه القراءة فيقال: حرف ابن مسعود، أي قراءته[٤].

ثانياً: معنى الأحرف اصطلاحاً

عند الرجوع إلى نصوص الأحاديث السابقة التي تؤيد أن القرآن أنزل على سبعة أوجه، نجدها على ثلاث صور.

الصورة الأولى: أحاديث حوار بين الرسول ﷺ وبين جبريل عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، وفيه: قول جبريل عليه السلام: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرفٍ، فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم أتاه الثانية، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرفين، فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته...."[٥] الحديث

الصورة الثانية: اختلاف بين الصحابة في تعدد قراءة القران واحتكامهم إلى

---

(١) الحج آية: ١١

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر (حرف الحاء) ١/ ٣٦٩ .

(٣) المعجم الوسيط (حرف) ص / ١٧٣، دراسات في علوم القرآن د. فهد عبد الرحمن الرومي ص/ ٣٧٢.

(٤) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ . أحمد بن يوسف الشهير بالسمين الحلبي مادة (حرف) ١/ ٣٩٢، المعجم الوسيط (حرف) ص / ١٧٣، لسان العرب (حرف).

(٥) تقدم تخريجه.

الرسول ﷺ فيما اختلفوا فيه، فجاء فيه، قال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها عليه، وكان رسول الله ﷺ أقرأنيها، فكدت أن أعجل عليه، ثم أمهلته حتى انصرف، ثم لبّبته بردائه فجئت به رسول الله ﷺ فقلت يا رسول الله: إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأتنيها...

الصورة الثالثة: خبر من الرسول ﷺ أن القرآن أنزل على سبعة أحرف وهو قوله لأم أيوب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا" أنزل القرآن على سبعة أحرف، أيها قرأتِ أصبت[1].

المراد بالأحرف السبعة:

اختلف العلماء في المراد بالأحرف السبعة إلى أقوال عديدة، حتى أوصلها بعضهم إلى خمسة وثلاثين، أو إلى أربعين قولاً، وأكثر هذه الأقوال متداخلة وفيها كثير من التكلف، وكان الشرف المزني المرسي الذي نقل تلك الأقوال عن ابن حبان قد قال: "هذه الوجوه أكثرها متداخلة، ولا أدري مستندها، ولا عمّن نقلت، ولا أدري لِمَ خصَّ كل واحد منهم هذه الأحرف السبعة بما ذكر... وأكثرها يعارضه حديث عمر مع هشام بن حكيم الذي في الصحيح، فإنهما لم يختلفا في تفسيره ولا أحكامه، إنما اختلفا في قراءة حروفه "[2].

وقد كتب العلماء قديمـًا فيها وأوسعوا الحديث عنها، إلا أنه يغلب على كتابة بعضهم الاضطراب والتباعد، قال الزرقاني في ذلك: "هذا مبحثٌ طريفٌ وشائق، غير أنَّه مُخيفٌ وشائك؛ أمَّا طرافته فلأنَّه يُرينا مظهرًا من مظاهر رحمة الله وتخفيفه

---

(١) رواه أحمد في مسنده ٦/ ٤٣٣، وقال ابن كثير: وهذا إسناد صحيح ولم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة، تفسير ابن كثير ١/ ٤٠، وصحح أحمد شاكر إسناده ينظر: تفسير الطبري ١/ ٣٠ .

(٢) الإتقان ١/ ١٤١ .

على عباده، وتيسيره لكتابه على كافة القبائل العربية، بل على جميع الشعوب الإسلامية، من كلِّ جيلٍ وقبيل، حتَّى ينطقوا به ليِّنةً أنفسُهم، سهلةً لهجاتُهم، برغم ما بينهم من اختلاف اللغات وتنوُّع في الخصائص والميزات، ومن طرافة هذا المبحث أيضًا أنَّك تشاهد فيه عرضًا عامًّا لمنتجات أفكار كثيرة...

وأمَّا مخافةُ هذا المبحث وشوكُه فلأنَّه كثُر فيه القيل والقال، إلى حدٍّ كاد يطمس أنوار الحقيقة، حتى استعصى فهمُه على بعض العلماء ولاذ بالفرار منه، وقال إنَّه مُشكل... أضف إلى ذلك أنَّ الخطأ في هذا الباب قد يتَّخذُ منه أعداء الإسلام سبيلاً عِوَجًا لتوجيه المطاعن الخبيثة إلى القرآن»[١]

ويرجع سبب ذلك إلى افتقار الكتابة فيه إلى المنهجية العلمية المنضبطة، حيث كانت بعض الكتابات فيه متشعبة أنتجت آراء مختلفة بعيدة عن روح النص.

لذلك حرصت في بيان معنى الأحرف السبعة أن أسلك الطرق البحثية العلمية المنهجية، بعيداً عن التكلف، متخذاً الأدلة والشواهد من السنة النبوية أصلاً في بيانها، ثم اللغة العربية التي تعطي تفسيراً لمفردات الحديث، مع الاستعانة بأقوال العلماء السابقين المشهورة منها.

ولا داعي لأذكرها كلها[٢]، فسوف يطول الكلام، ولكن أذكر المشهور منها، ثم أبين ما أراه راجحـًا:

الأول: أن حقيقة العد ليست مرادة، ولكن يطلق لفظ السبعة ويراد منه الكثرة في الآحاد، وقد رخِّص للصحابة أن يقرأ كلٌّ منهم بلغته دون تحديد، وهذا القول

---

(١) ينظر: الأحرف السبعة: د. حسن عتر، ص/ ١٨٢ .

(٢) الإتقان للسيوطي ١/ ٦٥ .

نسب إلى القاضي عياض[١].

الثاني: أن المقصود سبعة أصنافٍ من المعاني والأحكام، وهي: الحلال والحرام، والأمر، والزجر، والمحكم، والمتشابه، والأمثال.

الثالث: أن المراد سبع لغاتٍ من لغات العرب الفصحى، وهي أي: اللغات متفرقة في الأحرف السبعة[٢].

القول الرابع: وهو قول سفيان وابن وهب وابن جرير الطبري والطحاوي وغيرهم،وهو أن المراد بالأحرف السبعة سبع لغات في الكلمة الواحدة باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني، وهو قول ابن جرير ومن وافقه.: سبع لغات من لغات العرب في المعنى الواحد، واختلفوا في هذه القبائل، فقيل: قريش، وهذيل، وتميم، وهوازن، وكنانة، وثقيف، واليمن. وقيل غير ذلك.

بل الأحرف السبعة التي أنزل الله بها القرآن هن لغات سبع في حرف واحد وكلمة واحدة باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني كقول القائل: (هلم، وأقبل، وتعال، وإليّ، وقصدي، ونحوي، وقربي) ونحو ذلك مما تختلف فيه الألفاظ بضروب المنطق وتتفق فيه المعاني وإن اختلفت بالبيان به الألسن كالذي روينا آنفا عن رسول الله ﷺ وعمن روينا ذلك عنه من الصحابة، أن ذلك بمنزلة قولك (هلم، وتعال، وأقبل) وقوله (ما ينظرون إلا زقية) و (إلا صيحة) "[٣].

وقال بهذا أبو جعفر الطحاوي، حيث قال: إنما كانت السعة للناس في الحروف لعجزهم عن أخذ القرآن على غير لغاتهم، لأنهم كانوا أميين لا يكتب إلا

---

(١) الإتقان في علوم القرآن ص ١٣١ .

(٢) النشر في القراءات العشر ١/ ٢٥ .

(٣) تفسير ابن جرير الطبري ١/ ٢١ .

القليل منهم؛ فلما كان يشق على كل ذي لغة أن يتحول إلى غيرها من اللغات؛ ولو رام ذلك لم يتهيأ له إلا بمشقة عظيمة، فوسع لهم في اختلاف الألفاظ[١]

الخامس: هي الأنواع التي يقع بها التغاير والاختلاف في الكلمات القرآنية وهو قول ابن قتيبة، وأبي الفضل الرازي، ومحمد بن الجزري، وهي سبعة أوجه[٢]:

١- الاختلاف في وجوه الإعراب مثاله: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾[٣] فقد قرئت برفع (آدم)، وجر (كلمات)، وقرئت بنصب (آدم) ورفع (كلمات)[٤].

٢- الاختلاف في تصريف الأفعال مثاله: (تعلمون) (يعلمون) حسب المواضع في ذلك.

٣- الاختلاف بالزيادة والنقصان مثاله: ﴿ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٍ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ ﴾[٥]، قرئت **بزيادة** (من) وهي قراءة ابن كثير[٦].

٤- الاختلاف بالتقديم والتأخير مثاله: ﴿فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَ ﴾[٧]، أو القراءة الشاذة (وجاءت سكرة الحق بالموت).

٥- الاختلاف بالإبدال مثاله: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَا ﴾[٨]

---

(١) التمهيد لابن عبد البر (٨/ ٢٧٦

(٢) النشر في القراءات العشر ١/ ٢٥، الإتقان في علوم القرآن ١/ ١٧٢.

(٣) سورة البقرة:آية ٣٧ .

(٤) وهي قراءة ابن كثير، ينظر: النشر في القراءات العشر٢/ ٢١١ .

(٥) التوبة: آية ١٠٠ .

(٦) النشر في القراءات العشر ١/ ٢٨٠ .

(٧) التوبة: آية ١١١ .

(٨) البقرة آية:٢٥٩ .

قرئت بالزاي مع ضم النون، وقرئت بالراء المهملة مع فتح النون[١].

٦- الاختلاف بالإفراد والتذكير مثاله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ﴾[٢] قرئت (لأماناتهم) بالجمع، وقرئت (لأمانتهم) بالإفراد[٣].

٧- اختلاف اللهجات بالفتح والإمالة، والإظهار والإدغام، والهمز والتسهيل.

مثاله: ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[٤] قرئ بتفخيم اللام بعد الصاد، والبعض قرأ بالترقيق، وكذلك (يؤمنون) قرئت بالهمز وتركه. قال ابن الجزري[٥]: "ومازلت أستشكل هذا الحديث، وأفكر فيه وأمعن النظر من نيف وثلاثين سنة حتى فتح الله علي بما يمكن أن يكون صواباً، إن شاء الله، وذلك أني تتبعت القراءات صحيحها وشاذها وضعيفها ومنكرها، فإذا هو يرجع اختلافها إلى سبعة أوجهٍ من الاختلاف لا يخرج عنها"[٦].

الرأي الراجح لدى الباحث:

المتأمل في الأحاديث يتبين أنه أراد بالحرف اللغة، فالقرآن منزل على لغات سبع هي أفصح اللغات وأوسعها، وفي حديث عمر بن الخطاب وهشام أنهما اختلفا في تلاوة سورة الفرقان، بمعنى أن هناك قراءة سمعها من هشام تختلف عن القراءة التي يقرأ بها عمر، ثم إنه لم ينكر على هشام قراءته لأنها خالفت لغة قريش، بل لأنها

---

(١) البقرة: آية ٢٥٩ .

(٢) سورة المؤمنون: آية ٨ .

(٣) ينظر النشر في القراءات العشر ٢/ ٣٢٨ .

(٤) البقرة: آية ٣ .

(٥) النشر في القراءات العشر ١/ ٢٦ .

(٦) النشر في القراءات العشر ١/ ٢٦ .

خالفت القراءة التي سمعها من الرسول ﷺ.

قال مكي: إنَّ هذا المعنى قد كثر اختلاف الناس فيه، والذي نعتقده في ذلك، ونقول به، وهو الصواب إن شاء الله:أن الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن: هي لغات متفرقة في القرآن، ومعان في ألفاظ تسمع في القراءة:مختلفة في السمع متفقة في المعنى.ومختلفة في السمع وفي المعنى.(١)

ويبقى القولان المرجحان هما قول الفضل الرازي وقول ابن جرير الطبري، وهما لا يتعارضان بل يتداخلان، وهما شبيهان من بعضهما.

قال ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: يمكن الجمع بين القولين بأن يكون المراد بالأحرف تغاير الألفاظ مع اتفاق المعنى مع انحصار ذلك في سبع لغات(٢).

ويتلخص في ذلك كله في معنى الأحرف السبعة بأنها:

وجوه القراءات المتغايرة في سبع لغات من لغات العرب وليست لغات القبائل على حدّ سواء، بل بعضها أسعد من بعض بهذه الوجوه.

المطلب الثالث

الأحرف السبعة في عرضات القرآن

أولاً: مدارسة القرآن الكريم:

كان جبريل عليه السلام ينزل على رسول الله ﷺ القرآن في مدة حياته، وهي ثلاثة وعشرون عامـًا، وإذا نزل عليه بشيءٍ من القرآن، دعا كتبة الوحي من أصحابه ليكتبوا القرآن، وكان يُمليه عليهم ليكتبوه في السطور، ففي الحديث: "أنَّ زيد بن

---

(١) الإبانة عن معاني القراءات ص/ ٦٦ .

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري ابن حجر العسقلاني ٩/ ٢٨ .

ثابت قال: كنت جارَ رسول الله ﷺ، فكان إذا نزل الوحي عليه، أرسل إليَّ فكتبتُ الوحي"[١].

فكان كتّاب الوحي يكتبون القرآن الكريم بعد نزوله على قطع متفرقة بين يدي الرسول ﷺ وجبريل عليه السلام يصحح إذا حدث خطأ، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ﴾[٢]، بمعنى لو خطر في قلبه التحريف لمنعه الله من الإكمال، لأن اليمين أداة الكتابة[٣]، فإذا كان هذا النص القرآني محروساً من وقت نزوله إلى السماء، فلا يمكن أن يُترك في الأرض من غير حفظ ولا صون.

وكانت المدارسة لكتاب الله بين جبريل عليه السلام وبين محمد ﷺ تتم كل عام وتحديداً في رمضان، فعنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَجْوَدَ النَّاسِ، وَكَانَ أَجْوَدُ مَا يَكُونُ فِي رَمَضَانَ حِينَ يَلْقَاهُ جِبْرِيلُ، وَكَانَ يَلْقَاهُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ، فَيُدَارِسُهُ الْقُرْآنَ فَلَرَسُولُ اللهِ أَجْوَدُ بِالْخَيْرِ مِنَ الرِّيحِ الْمُرْسَلَةِ[٤].

أ-معنى المدارسة لغة:

أصل (الدراسة): الرياضة والتعهد للشيء؛ والفعل (درس) يطلق على عدة معان، منها معنى:القراءة؛ يقال: درس الكتاب درساً ودراسة: إذا قرأه، وأقبل عليه ليحفظه ويفهمه؛ ودارس الكتاب مدارسة ودراساً: درسه؛ ودارس فلاناً: قارَأه

---

(١) كتاب المصاحف، أبو بكر بن أبي داود عبد الله بن سليمان ص ٣.

(٢) سورة الحاقة: ٤٤-٤٥-٤٦ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي ١٨/ ٢٧٦ .

(٤) رواه البخاري في صحيحه كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، رقم ٦، ومسلم في صحيحه كتاب الفضائل بَاب كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَجْوَدَ النَّاسِ بِالْخَيْرِ مِنَ الرِّيحِ الْمُرْسَلَةِ (١٥/ ٦٨) ح ٢٣٠٨.

وذاكره؛ وتدارس الكتاب: درسه وتعهده بالقراءة والحفظ لئلا ينساه.

و (المدارسة) من باب المفاعلة، بمعنى أن الفعل يكون بين اثنين أو أكثر على وجه الاشتراك، كالمخاصمة والمشاركة والمضاربة؛ تقول: خاصم زيد عمراً؛ وشارك الطلاب في المهرجان، وضارب الفقراء الأغنياء، كل ذلك يدل على التشارك في تلك الأفعال ونحوها، وبحسب هذه الصيغة جاء لفظ المدارسة: بمعنى المقارأة: أي يقرأ كل واحد على الآخر؛ والتدارس على وزن التفاعل: يعني المشاركة الجماعية في القراءة وتحصيل العلم، فيقال: تدارس القوم القرآن: إذا قرؤوه وتدبروا معانيه[١].

والمدارسة مفاعلة من الدرس وهو القراءة على سرعة، يقول تعالى: ﴿وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾[٢]، وقال: ﴿وَدَرَسُواْ مَا فِيهِ﴾[٣]﴿وَلِيَقُولُواْ دَرَسْتَ﴾[٤] أي: قرأت فالمدارسة هي القراءة[٥]، ولما كان النبي ﷺ وجبريل عليه السلام يتناوبان في قراءة القرآن كما هو عادة القراء بأن يقرأ هذا عشراً والآخر عشراً أتى بلفظ المدارسة يعني المفاعلة، أو أنهما كانا يتشاركان في القراءة أي يقرآن معـًا.

ب-معنى المدارسة اصطلاحـًا.

يتلخص من خلال ما سبق أن المدارسة في الحديث، قراءة جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ والرسول ﷺ يستمع، ثم قراءة الرسول ﷺ وجبريل يستمع، أو الاشتراك بالقراءة

---

(١) المعجم الوسيط . مادة (درس) ص/ ٢٨٩ .

(٢) سورة آل عمران آية: ٧٩

(٣) سورة الأعراف آية: ١٦٩

(٤) سورة الأنعام آية: ١٠٥

(٥) فتح القدير للشوكاني ٢/ ١٩٤.

أي يقرءان معـًا.

ثانياً: معنى معارضة القرآن

بوَّب البخاري على ذلك في صحيحه فقال: باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي ﷺ، وقال مسروق عن عائشة عن فاطمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أسر إلي النبي ﷺ " أن جبريل كان يعارضني بالقرآن كل سنة، وإنه عارضني العام مرتين ولا أراه إلا حضر أجلي"(١).

أ- معنى المعارضة لغة:

وعارض الشيء بالشيء معارضة: قابله وعارضت كتابي بكتابه، أي: قابلته، وفلان يعارضني، أي: يباريني، وفي الحديث: إنَّ جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يعارضه القرآن في كل سنة مرة، وإنه عارضه العام مرتين، قال ابن الأثير: أي: كان يدارسه جميع ما نزل من القرآن، من المعارضة: المقابلة، يُقال: عارض الشيء بالشيء مُعارضة، أي قابله، وعارضتُ كتابي بكتابه، أي قابلته، أي كان يُدارسه جميع ما نزل من القرآن، من المعارضة أي المقابلة(٢).

ب- **معنى المعارضة اصطلاحـًا**: والمقصود به عَرْض القرآن، وقراءة النبي ﷺ القرآن على جبريل، وقراءة جبريل على النبي ﷺ أو القراءة معـًا، فيُثْبَت الْمُحكَم، ويُنسَخ المنسوخ تلاوة.

قال ابن حجر في شرح هذا الحديث: ظَاهِره أَنَّ كُلاًّ مِنْهُمَا كَانَ يَقْرَأ عَلَى الآخَر، وَهِيَ مُوَافَقَة لِقَوْلِهِ " يُعَارِضهُ "، فَيَسْتَدْعِي ذَلِكَ زَمَانًا زَائِدًا عَلَى مَا لَوْ قَرَأَ

---

(١) رواه البخاري في صحيحه كتاب بدء الوحي (١/ ٤٠)

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (٣/ ٢١٢)، المعجم الوسيط (عر ض) ص ٦١٤ .

الْوَاحِد[١].

وعلى هذا فالمعارضة والمدارسة بمعنى واحد، أي: إن كلاًّ منهما كان يعرض على الآخر، والمعارضة مفاعلة - يعني من طرفين، فتكون القراءة بينهما في كل سنة مرتين، إلا العام الذي توفي فيه[٢].

ثالثاً: فائدة المعارضة أو المدارسة في كل عام

كان لعرض القرآن في كل سنة فوائد كثيرة، منها:

١ - تأكيد الحفظ والاستظهار.

٢ - معرفة ما طرأ عليه النسخ من القرآن.

٣ - معرفة الأحرف السبعة التي أُمر بقراءة القرآن عليها.

٤ - معرفة معاني ما يحتاج إلى معرفة معانيه من القرآن، أو مدارسة ما عُرِف من هذه المعاني.

رابعاً: العرضة الأخيرة للقرآن الكريم

بانتشار الإسلام في الجزيرة العربية وبإتمام الدعوة التي جاء بها الرسول ﷺ، بدأ دنو أجله يقترب، وقد توفي الرسول ﷺ في يوم الاثنين الثاني عشر من ربيع الأول من السنة الحادية عشرة للهجرة.

وفي شهر رمضان الذي سبق وفاته بخمسة أشهر دارسه جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري (٨/ ٦٥٩-٦٦١).

(٢) الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها ص/ ٢٦٧، نقلاً عن مقالات الكوثري ص ٦-.

القرآن مرتين على غير عادته، وكان ذلك إرهاصًا بقرب انتقاله إلى الرفيق الأعلى، والغرض من المدارسة في رمضان مرتين تأكيد الحفظ والاستظهار وغير ذلك من الفوائد كما سبق، فعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ يَعْرِضُ الْقُرْآنَ فِي كُلِّ رَمَضَانَ عَلَى جِبْرِيلَ، فَيُصْبِحُ رَسُولُ اللهِ مِنْ لَيْلَتِهِ الَّتِي يَعْرِضُ فِيهَا مَا يَعْرِضُ وَهُوَ أَجْوَدُ مِنَ الرِّيحِ الْمُرْسَلَةِ، لا يُسْأَلُ عَنْ شَيْءٍ إِلاَّ أَعْطَاهُ، حَتَّى كَانَ الشَّهْرُ الَّذِي هَلَكَ بَعْدَهُ عَرَضَ فِيهِ عَرْضَتَيْنِ(١).

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "كَانَ يَعْرِضُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ الْقُرْآنَ كُلَّ عَامٍ مَرَّةً فَعَرَضَ عَلَيْهِ مَرَّتَيْنِ فِي الْعَامِ الَّذِي قُبِضَ فِيهِ"(٢).

وعَنْ عائشةَ في حديث وفاة النبي أنَّ فَاطِمَةَ قَالَتْ: إِنَّهُ أَسَرَّ إِلَيَّ فَقَالَ: إِنَّ جِبْرِيلَ كَانَ يُعَارِضُنِي بِالْقُرْآنِ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً، وَإِنَّهُ عَارَضَنِي بِهِ الْعَامَ مَرَّتَيْنِ، وَلاَ أُرَاهُ إِلاَّ قَدْ حَضَرَ أَجَلِي(٣).

فتكون العرضة الأخيرة التي تمت في رمضان الأخير من حياته ﷺ مرتين، وعلى المعنى اللغوي للمعارضة والمدارسة، تكون القراءة بينهما أربع مرات، قال الكوثري: ... فتكون القراءة بينهما في كل سنة مرتين، وفي سنة وفاته أربع مرات، فتفرَّس النبي ﷺ من تكرير المعارضة في السنة الأخيرة قربَ زمن لحوقه بالرفيق الأعلى(٤).

---

(١) رواه أحمد في مسنده ١/ ٣٨٢، والبيهقي في جامع شعب الإيمان ٥/ ١٩٦-١٩٧

(٢) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي ﷺ رقم ٤٩٩٨.

(٣) تقدم تخريجه .

(٤) الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها ص/ ٢٦٧، نقلاً عن مقالات الكوثري ص ٦-.

خامساً: معنى العرضة الأخيرة:

من خلال ما سبق يمكن تعريف العرضة الأخيرة بأنها:

آخر قراءة أقرأها جبريل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ رسول الله ﷺ، وهي القراءة – القراءات العشر المتواترة– المثبتة في المصاحف اليوم.

ويقصد في المصاحف أي المصاحف العثمانية التي نسخت في عهد عثمان وأرسلت إلى العالم الإسلامي وتناقلها المسلمون إلى يومنا هذا، فكانت هذه العرضة الأخيرة بِمنْزلة الْمراجعة النهائية للكتاب الحكيم، عرض فيها القرآن الكريم مرتين، فأُثبِت فيه جميع الأوجه الثابتة غير المنسوخة، وترك ما نُسِخ منه، فما ثبت في هذه العرضة هو القرآن المحكم المعجز المُتَعَبَّد بتلاوته إلى يوم القيامة.

قال البغوي: "المصحف الذي استقر عليه الأمر هو آخر العرضات على رسول الله ﷺ؛ فأمر عثمان بنسخه في المصاحف وجمع الناس عليه، وأذهب ما سوى ذلك قطعاً لمادة الخلاف، فصار ما يخالف خط المصحف في حكم المنسوخ والمرفوع كسائر ما نسخ ورفع؛ فليس لأحد أن يعدو في اللفظ إلى ما هو خارج عن الرسم"(١).

وما لم يثبت فإما أن يكون قرآنًا منسوخًا، وإما أنه ليس بقرآن، وكلاهما ليس له حكم القرآن من التعبد والإعجاز، وبذلك تكون العرضة الأخيرة هي القراءات التي نقلت إلينا اليوم بالتواتر والتي تناقلها المسلمون جيلا بعد جيل إلى يومنا هذا.

---

(١) شرح السنّة للبغوي. ٤/ ٥٢٥-٥٢٦، ونقلها عنه ابن حجر في الفتح ٨/ ٦٤٦.

المبحث الثاني
نشأة المصاحف العثمانية

المطلب الأول
جمع القرآن في عهد عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

أرسل عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ القراء من المدينة إلى الأمصار لينشروا قراءة القرآن بأحرفه السبعة التي بها أنزل، واختار لذلك القرّاء الضابطين للقرآن ممن كانوا مدرسين في مسجد رسول الله ﷺ أو ممن أخذ منه ﷺ، أو ممن أخذ عن الصحابة عن الرسول ﷺ، وكان لهؤلاء القراء أكبر الأثر في نشر القراءات القرآنية، في الأمصار والأقطار الإسلامية

فكان زيد بن ثابت وأبي بن كعب في المدينة، وعبد الله بن مسعود في الكوفة، وأبو موسى الأشعري في البصرة، وأبو الدرداء في دمشق، ومعاذ بن جبل في فلسطين، وعبادة بن الصامت في حمص[١]. وتكونت حول هؤلاء الصحابة مدارس لإقراء القرآن والتفسير والفقه.

وكان من نتائج تلك الجهود في تعليم القرآن أمور منها:

١- بروز الخلاف في القراءة، وهو استمرار للوجوه التي كان يقرأ بها الصحابة القرآن، في ظل رخصة الأحرف السبعة، لكن الأجيال اللاحقة لم تكن تدرك ما أدركه الصحابة من حكمة تلك الرخصة، فاشتد الجدل بين المعلمين والمتعلمين، وجعل بعضهم يخطّئُ قراءة الآخر[٢].

---

(١) ينظر: طبقات الكبرى، ابن سعد ٦/ ٧ و٢/ ٣٤٥ و٢/ ٣٥٧ .

(٢) ينظر: كتاب المصاحف، ابن أبي داود ص ١٣ -١٤ وص ٢١

٢ - ظهرت في الأمصار مصاحف مكتوبة على قراءة الصحابة الذين أخذوا عنهم القرآن، قال ابن عطية: "واشتهرت في خلال ذلك صحف في الآفاق كُتِبَتْ عن الصحابة، كمصحف ابن مسعود، وما كُتِبَ عن الصحابة في الشام، ومصحف أبي بن كعب، وغير ذلك، وكان في ذلك اختلاف حسب السبعة الأحرف التي أنزل القرآن عليها"(١).

وفي غزوة "أرمينية" و"أذربيجان" اجتمعت جيوش الشام والعراق، وسمع بعضهم قراءة بعض، فكان أهل الشام يقرؤون بقراءة أبي الدرداء، وأهل العراق يقرؤون بقراءة عبد الله بن مسعود، فرأوا اختلافاً في وجوه القراءة، فتعصب كل فريق لقراءته، وخطّأ قراءة الآخر(٢)، فاختلفوا حتى كفّر بعضهم بعضاً، فرأى حذيفة هذا الأمر، لأنه كان يغازي معهم، فأفزعه ذلك، فحضر إلى المدينة، وقال لعثمان: "أدرك الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

أراد عثمان أن يجمع القرآن ويدونه برسمٍ يحتمل الأحرف السبعة التي بها نزل، فرجع إلى المدرسة المدنية في القراءات باعتبارها الحاضنة لكتاب الله عز وجل، فمنها تخرج الحفاظ الذين أخذوا القرآن مشافهة عن الرسول ﷺ وانتشروا في العالم الإسلامي.

كوَّن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من المدرسة المدنية لجنة علمية لعملية الجمع، وهي

---

(١) مقدمة تفسير ابن عطية ص ٢٧٤.

(٢) مثل {وأتموا الحج والعمرة لله} قرأها البعض { وأتموا الحج والعمرة للبيت } . وهي قراءة شاذة قرئت قبل العرضة الأخيرة . انظر: إعراب القرآن الشواذ العكبري ١/ ٢٣٧، والإتحاف للبنا ١/ ٤٣٣ .

انطلاقه من صحائف جمع أبي بكر الموجودة عند حفصة ليجعلها الأصل الأساس لعمله، وقرر تعيين زيد بن ثابت من الأنصار مقرراً للجنة[١] المكلفة بكتابة المصحف نظراً للعمل الذي قام به في جمع القرآن في عهد أبي بكر، واختار ثلاثة من فصحاء قريش للقيام بعملية الكتابة، وهم: عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام.

واكتفي بمشاركة أحد كبار قراء الصحابة في عملية الكتابة وهو زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ لأن المجموعة لم يتم اختيارها على مقاييس الإمامة في القرآن، ولكن انتقيت لمهارتها في الكتابة وتمكنها من لسان قريش[٢]، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة:

إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كلِّ أفقٍ بمصحفٍ مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كلِّ صحيفةٍ أو مصحف أن يحرَّق "[٣] وتمت كتابة المصحف على لغة قريش لأنه نزل بلسانهم، وهي أفصح اللهجات، فجميع لهجات القبائل العربية دون اللهجة القرشية في المستوى الأدبي.

---

(١) اصطلاح مقرر اللجنة اصطلاح عصري، وعادة يختار لهذا العمل أكثر الأعضاء كفاءة وخبرة، ومن مهامه: تمثيل اللجنة العليا، واتخاذ ما يجب اتخاذه من خطط وبرامج، ومتابعة قرارات وآراء اللجنة، وعرضها على اللجنة العليا، والتنسيق مع الجهة العليا بشأن القرارات. ومن خلال معرفة مهام زيد بن ثابت ﷺ في اللجنة المكلفة بجمع القرآن، يفهم أنه مقرر اللجنة ورئيسها.

(٢) تاريخ القراءات في المشرق المغرب. .د. محمد المختار ولد أباه . ص/ ١٠.

(٣) البخاري ٦/ ٩٩، البرهان في علوم القرآن للزركشي، للزركشي ١/ ١٣٩، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

كان الخليفة عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ المشرف على الجمع، حيث تم نسخ المصاحف من صحف أبي بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وامتاز هذا الجمع بمنهج علمي اتضحت معالمه بما يلي[١]:

١-الاعتماد على نسخة – نسخة الأصل – ليطابق عليه الحفظ والكتابة.

٢-كتابة القرآن الكريم بلغة قريش لأنه نزل بلسانهم.

٣- تجريد المصاحف العثمانية من كل ما ليس قرآنـًا، كالشروح والتفاسير التي كتبها بعض الصحابة على صحفهم.

٤- تجريد المصاحف من النقط والشكل والإعجام، وذلك ليفسح المجال لقراءة القرآن بأي حرفٍ من الحروف السبعة.

٥-الحرف القرآني الذي يقرأ بأكثر من قراءة متواترة "وتعذر رسمه في الخط ليحتمل كل الوجوه القرآنية، رسم في مصحفٍ برسمٍ وفي الآخر برسمٍ ليدل على القراءة الأخرى"[٢] نحو قوله:﴿وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ في سورة التوبة[٣]، فكتب في بعض المصاحف بزيادة (من) والبعض الآخر بحذفها لتحتمل القراءتين[٤].

كتبت المصاحف بلغة قريش، وعلى قراءة واحدة، وكان رسم القراءة مجرداً من الشكل والنقط والإعجام شأنها شأن ما كان يكتب بالعربية في ذلك الزمان، مشتملة على ما يحتمله رسمها من الأحرف السبعة.

---

(١) ينظر مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه د. عدنان زرزور ص ١٢١ .

(٢) المرجع السابق ص/ ١٢٣ .

(٣) آية: (١٠٠) .

(٤) انظر مناهل العرفان في علوم القرآن الزرقاني ١/ ٢٥٢ .

ويرجع أصول هذا الرسم الذي كتبت في المصاحف العثمانية إلى الصحف التي جمع فيها القراءات في خلافة أبي بكر الصديق من الرقاع التي كتبت في عهد النبي ﷺ بين يديه.

ومن هنا يمكن القول بأن رسم القرآن في المصاحف العثمانية هي عين ما كُتب في زمن الرسول ﷺ مفرقـًا في الرقاع، وهو الذي كتب في عهد أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولم يكن هذا الرسم جديداً على بيئة الصحابة، فمن درس تاريخ الخط العربي يجد أن الرسم الذي كتب به الصحابة كان مستعملاً في زمانهم، ولم يكن هناك فرق بين ما كتبوه في المصاحف وبين ما يكتبونه في غيرها.

أرسل عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع كل مصحفٍ قارئـًا من المدينة يعلمهم القراءة الصحيحة التي توافق لهجتهم التي درجوا عليها، مع موافقتها للرسم الذي كتب به مصحفهم المرسل إليهم، فاتفق بذلك قراءة القارئ مع رسم المصحف المرسل معه، مع لهجة البلد التي حل بها معلمـًا[(١)].

وقد روي أن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أمر زيد بن ثابت أن يقرأ بالمصحف المدني، وبعث عبد الله بن السائب مع المصحف المكيّ، وبعث المغيرة بن أبي شهاب مع المصحف الشاميّ، وأبا عبد الرحمن السلمي مع المصحف الكوفيّ، وعامر بن عبد قيسٍ مع المصحف البصري.[(٢)]

واختلف العلماء في عدد المصاحف التي بعث بِها عثمان إلى البلدان، فالذي عليه الأكثر أنَّها أربعةٌ، أرسل منها عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مصحفًا إلى الشام، وآخر

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي،١/ ٤٠ .

(٢) دليل الحيران شرح مورد الظمآن في رسم وضبط القرآن، الخراز،. ص ١٨-١٩، مناهل العرفان ١/ ٤٠٣

إلى الكوفة، وآخر إلى البصرة، وأبقى الرابع بالمدينة[١].

وبهذا العمل العظيم الذي فعله عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أسدى للأمة معروفًا لا يمكن أن يُنسى، حيث قضى على الشجار والجدال بين المسلمين الذي حملهم على تكفير بعضهم بعضًا، وغدت المصاحف العثمانية حكمًا شرعيًا بين الصحابة.

المطلب الثاني

معارضة عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جمع عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ورجوعه بعد ذلك

لمَّا جمع عثمان القرآن وكتبه على لغة قريش، أمر بحرق المصاحف كلها سوى المصاحف التي أمر بنسخها، بقي عبد الله بن مسعود معارضًا لهذا الجمع[٢]؛ لأنه يرى أن الحرف الذي أخذه عن رسول الله ﷺ أولى بالاتباع، والأمر الآخر أن عثمان لم يستدعه إلى جمع المصاحف وكتابتها، كل ذلك كان من الأسباب التي دفعته أن يقول في العراق: "يا معشر المسلمين أعزل عن نسخ كتابة المصاحف ويتولاها رجل، والله لقد أسلمت وإنه لفي صلب رجل كافر"[٣].

ولكن لأمير المؤمنين حجة في فعله، فالجمع تم في المدينة تحت ظروفٍ صعبة، ولأجل اختلاف أهل الشام والعراق في القراءة حتى كفر بعضهم بعضًا دعا خليفة المسلمين أن يتعجل في القضاء على هذه العاصفة العاتية بأقصى سرعة ممكنة، فاختار لهذا الجمع زيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود كان في العراق، فأنّى

---

(١) **الإتقان في علوم القرآن** 132/ 1، **رسم المصحف وضبطه الدكتور شعبان محمد إسماعيل ص**19

(٢) كتاب المصاحف باب كراهية عبد الله بن مسعود ذلك ص ٢٣.

(٣) كتاب المصاحف ص ٣٤ . سنن الترمذي ٤/ ٤٤٨ .

لعثمان أن يأتي به؟

ثم إن زيد بن ثابت موجود في المدينة، وفضل ابن مسعود على زيد بن ثابت لا يسوِّغ تقديمه عليه في نسخ المصاحف، فقد كان ابن مسعود إمامًا في الأداء، وكان زيدٌ إمامًا في الخط والكتابة، مع كونه في المحل الشريف في حفظ القرآن، وحسن الخط والضبط، وكان من خواص كتبة النَّبِيّ ﷺ، فكان اختيار الأعلم بالكتابة والخط والضبط أولى من اختيار الأقدم في التلقي والحفظ.[١]، لأنه من كتاب الوحي، وكان رئيس اللجنة التي اختارها أبو بكر للجمع الأول، وشهد له بالإتقان وقال له:

" إنك شاب عاقل لا نتهمك، وكنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ فقم واجمع القرآن."[٢] فصارت عنده خبرة في الجمع والكتابة والرسم[٣].

كذلك طول ممارسته لمهمة كتابة القرآن تجعله جاريًا على نمط واحد في الرسم، واتحاد الرسم في جميع أدوار كتابة القرآن أمر مطلوب جداً[٤].

فلو أردنا أن نكتب اليوم مصحفًا، فلن يُلتمس له أقدم أهل عصره حفظًا، أو أقواهم أو أشجعهم، وإنَّما يلتمس أحسنهم ضبطًا وخطًّا، وأحضرهم فهمًا.

كان عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من الذين جمعوا القرآن في حياة رسول الله ﷺ، وعندما أمر الخليفة بحرق المصاحف قال عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "يا

---

(١) ينظر: نكت الانتصار لنقل القرآن ص ٣٦٨-٣٦٩.

(٢) صحيح البخاري كتاب التفسير ٥/ ٢١٠ .

(٣) ينظر: مناهج المفسرين . د . مصطفى مسلم ص١٠٦.

(٤) مقالات الكوثري ص ٦ .

أهل العراق اكتموا المصاحف التي عندكم وغلوها "[١] ؛ ورفض أن يحرق مصحفه.

وقال غاضباً: "يا معشر المسلمين أعزل عن نسخ كتابة المصاحف ويتولاها رجل، والله لقد أسلمت وإنه لفي صلب رجل كافر "[٢].

وقال لعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:"كيف تأمرني أن أقرأ على قراءة زيد بن ثابت، وقد قرأت من فِّي رسول ﷺ بضعاً وسبعين سورةً"[٣].

وكل هذا من عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ غيرةً على كتاب الله، ولكن عندما ظهرت له المصلحة تراجع عن موقفه السابق وحرق مصحفه الخاص.

قال الزهري[٤]: فبلغني أن ذلك كره من مقالة ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: رجالٌ من أفاضل أصحاب رسول الله ﷺ.

وقد روى ثعلبة بن مالك عن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: من يعْذِرُني من ابن مسعودٍ، يدعو الناس إلى الخلاف والشبهة والتعصب عليَّ إذ لم أوَلِّه نسخ القرآن، فهلاَّ عتب على أبي بكر وعمر، هما عزلاه عن نسخ القرآن ووليا زيدَ بن ثابت، واتَّبعت أثرهما فيما بقيَ من أصحاب النَّبِيّ[٥].

وأما ما انفرد به عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أو غيره، فهي كلمات تفسيرية كان يكتبها على مصحفه.

---

(١) كتاب المصاحف ص ٣٤ .مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه د. عدنان زرزور ص ١٢١ .

(٢) فتح البارئ ٨/ ٦٣٦ .

(٣) المرجع السابق

(٤) فتح البارئ ٨/ ٦٣٦،جامع الأصول لابن الأثير الجزري ٢/ ٦، والمصاحف ص ١٤ .

(٥) ينظر: نكت الانتصار لنقل القرآن ص ٣٦٣.

قال الإمام النووي:

وأما ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فرويت عنه روايات كثيرة منها ما ليس بثابت عند أهل النقل، وما ثبت منها مخالفاً لما قلناه فهو محمول على أنه كان يكتب في مصحفه بعض الأحكام والتفاسير، وبالنسبة لفعل عثمان فكان نسخاً أو استنساخاً للقرآن وليس جمعاً جديداً له، فلا داعي لتكليف ابن مسعود في هذا العمل أو انتظاره ليحضر من الكوفة إلى المدينة(١).

قال ابن حجر(٢):والعذر لعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه فعله بالمدينة، وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الكوفة، ولم يؤخر ما عزم عليه.

أما مصحفه فلم يكتب فيه الحمد لله والمعوذتين، وعذره أن المصحف كتبه لنفسه مخافة النسيان، وأما السور القصيرة فهي في مأمن من ذلك.

المطلب الثالث

كتابة المصاحف وفق أسس منهجية علمية

أولاً: اختيار اللجنة المتخصصة.

تقدم فيما سبق جمع القرآن في عهد عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقد اعتمد الجمع على لجنة علمية متخصصة، اختارها الخليفة الراشدي عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكانت مكونةً من أربعة من الصحابة: أنصاري وثلاثة من المهاجرين، وهم:

١ – زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان كاتباً ومقرراً.

---

(١) فضائل القرآن ص/ ١٨٠ .

(٢) فتح الباري ٨/ ٦٣٦ .

٢- عبد الله بن الزبير.

٣- سعيد بن العاص. الذي أملى على زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

٤- عبد الرحمن بن الحارث بن هشام.

وقد سأل عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الصحابة، فقال: منْ **أكْتَبُ الناس**؟ قالوا: زيد بن ثابت، قال:فأي **الناس** أفصح؟ قالوا: سعيد بن العاص، فقال: فليمل سعيد وليكتب زيد[1]؛ وقد كتبت المصاحف وفق أسس علمية منهجية، فنسخ الصحابة من صحف أبي بكر مصحفـًا إمامـًا، ثم نسخوا منه أربعة مصاحف، وقيل ستة وأرسلها عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى سائر الأمصار.

ثانياً: نسبة المصاحف إلى عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

لم يكن رسمُ المصاحف الذي اعتمدته اللجنة جديداً، بل هو ذات الرسم الذي كتب فيه القرآن في عهد رسول الله ﷺ، حيث لم ينقل ﷺ إلى الرفيق الأعلى إلا والقرآن الكريم كله مكتوب على هذه الكيفية المخصوصة الموجودة الآن في المصاحف العثمانية التي وزعت على الأمصار، ونظراً لشهرة هذه المصاحف لدى جميع المسلمين أطلقوا على رسمها " الرسم العثماني"؛ لأنها كتبت في عهد عثمان بأمره وتوجيهه، وتحت رعايته، وإشرافه؛ حيث أمر بنسخ مصحفٍ إمامٍ للناس بعدما اختلف الصحابة في بعض حروف القرآن، فقال: يا أصحاب محمد اجتمعوا فاكتبوا للناس إمامـًا"[2].

---

(١) فتح الباري ٩/ ١٩ .

(٢) البرهان ١/ ٣٧٦، تاريخ وغريب رسمه ص ٦ .

ثالثاً: تعريف المصاحف العثمانية

ومن خلال ما تقدم يمكن تعريف المصاحف: **جميع المصاحف التي كتبتها اللجنة المكلفة بأمر الخليفة عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وإرسالها إلى أمصار العالم الإسلامي**(١).

كانت المصاحف متشابهةً فيما بينها من حيث الرسم، إلا في بعض الحروف القرآنية التي فيها زيادة أو نقصان، مثل زيادة الواو في قوله تعالى: ﴿ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ ﴾(٢) وزيادة من في قوله:﴿وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾(٣)، ﴿ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴾(٤) بزيادة (هو) وهكذا، فهذه وما شابهها تم وضعها في بعض المصاحف دون بعض.

لقد تلقى العالم الإسلامي المصاحف العثمانية، وصارت معتمدة عنده بأمر الخليفة الراشدي عثمان، وأمر بحرق ما سواها من مصاحف كانت عندهم، قال أبو شامة: والحق أن الذي جمع في المصحف هو المتفق على إنزاله، المقطوع به، المكتوب بأمر النبي ﷺ وفيه بعض مما اختلف فيه الأحرف السبعة لا جميعها، كما وقع في المصحف المكي: ﴿تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾(٥)، بزيادة (من) وفي غيره بحذفها، وكذا ما وقع فيه من اختلاف مصاحف الأمصار من عدة واوات ثابتة في بعضها دون بعض، وعدة هاءات، وعدة لامات ونحو ذلك"(٦).

---

(١) تاريخ القرآن الكريم – للكردي، ص ٣، رسم المصحف – لغانم قدوري، ص ١٨٩ – ١٩٠.

(٢) سورة البقرة آية:١٣٢.

(٣) سورة التوبة آية: ١٠٠

(٤) سورة الحديد آية: ٢٤ .

(٥) سورة التوبة آية: ١٠٠.

(٦) فتح الباري ٩/ ٢٤-٢٥ .

رابعاً: هدف عثمان من المصاحف العثمانية

أراد عثمان بن عفان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ من هذه المصاحف أن يحمي كلام الله عز وجل من اللحن والغلط، والحفاظ عليه من أن يدخل فيه ما ليس منه، وخاصة تلك الحروف التي نسخت وبقيت منتشرة بين الناس دون علمهم بنسخها، فجعل هذه المصاحف حكماً وضابطاً مسطوراً، يحتمل القراءات الثابتة والصحيحة عن الرسول ﷺ، فصارت منظمة مرتبة، لا اضطراب ولا خلل فيها، مجردة من التأويل والتفسير.

قال القاضي أبو بكر الباقلاني: لم يقصد عثمان قصد أبي بكر في جمع نفس القرآن بين لوحين وإنما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي ﷺ وإلغاء ما ليس كذلك وأخذهم بمصحف لا تقديم فيه ولا تأخير ولا تأويل أثبت مع تنزيل ولا منسوخ تلاوته كتب مع مثبت رسمه ومفروض قراءته وحفظه خشية دخول الفساد والشبهة على من يأتي بعد."(١)

وصح عن أحد شيوخ المدرسة المدنية _ زيد بن ثابت_ أنه قال: "إن القراءة سنة متبعة"، قال البيهقي معلقاً على ذلك: أراد أن اتباع من قبلنا من الحروف سنة متبعة لا يجوز مخالفة المصحف الذي هو إمام، ولا مخالفة القراءات التي هي مشهورة(٢).

وقد روعي في رسم المصاحف اشتمالها على القراءات الثابتة عن الرسول ﷺ، فالتزام موافقة الرسم شرط وتحرم مخالفته، قال أبو عبيد القاسم:

---

(١) البرهان ١/ ٢٢٣، وشرح صحيح مسلم ٦/ ١٠٠ .

(٢) المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز،عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي المعروف بأبي شامة، ص ٩٠.

واتباع حرف المصاحف عندنا كالسنن القائمة[١].

ولما انتشرت المصاحف العثمانية جاء العلماء في عصر التدوين والتأليف، فنظروا فيها ودرسوها دراسة مستفيضة، فاستخرجوا منها قواعد الرسم، فوجدوا أن الرسم قد شمله قواعد هي: الحذف، والإثبات، والنقص والزيادة والبدل.....

وقد ظلَّت المصاحف العثمانية تسير جنبًا إلى جانب رواية الأئمة للقراءة، وعدَّ علماء القراءات الرسم ركنًا من أركان قبول القراءة، لتلازم العلاقة بينهما[٢].

وصار الرسم عند علماء القراءات القرآنية ركنًا من أركان قبول القراءة الصحيحة، فلم تخرج أي قراءة من القراءات القرآنية المتواترة عن الرسم العثماني[٣].

المطلب الرابع

المنهج العلمي في موافقة الرسم القرآني للأحرف السبعة.

أولاً: عناية المصاحف العثمانية بالأحرف السبعة

أشرت فيما سبق إلى معنى الأحرف السبعة، وذكرت القول المختار والراجح بين الأقوال، وبينت نشأة المصاحف العثمانية ونسبتها إلى عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وعلى هذا فإن العلاقة بين المصاحف العثمانية والأحرف السبعة علاقة مترابطة متلازمة لا يمكن الفصل بينهما، فالمصاحف العثمانية احتمل رسمها الأحرف السبعة التي أنزل الله بها القرآن، والتي قال عنها النبي: ﷺ" **إن هذا القرآن**

---

(١) البرهان ١/ ٤٦١.

(٢) النشر في القراءات العشر ١/ ٩ .

(٣) المرجع السابق.

أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه[١].

وقد كتبت المصاحف على رسم واحدٍ وقراءة واحدة، ولكن رسمها احتمل بقية الأحرف التي أخبر بها النبي ﷺ، قال مكي: "فالمصحف كُتِبَ على حرف واحد-أي رسم واحد-، وخطه محتمل لأكثر من حرف، إذ لم يكن منقوطاً ولا مضبوطاً، فذلك الاحتمال الذي احتمل الخط هو من الستة الأحرف الباقية، إذ لا يخلو أن يكون ما اخْتُلِف فيه من لفظ الحروف التي لا تخالف الخط: إما هي مما أراد عثمان، أو مما لم يرده إذ كتب المصحف. فلا بد أن يكون إنما أراد لفظاً واحداً أو حرفاً واحداً، لكنا لا نعلم ذلك بعينه، فجاز لنا أن نقرأ بما صحَّت روايته مما يحتمله ذلك الخط، لنتحرى مراد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومن تبعه من الصحابة وغيرهم. ولا شك في أن ما زاد على لفظ واحد في كل حرف اختلف فيه: ليس مما أراد عثمان، فالزيادة لا بد أن تكون من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن... "[٢].

فحفظت لنا المصاحف العثمانية_ أعنى رسمها _الأحرف السبعة عن طريق أمرين:

١- النقل اللفظى مشافهة في الصدور.

٢- النقل الكتابى في السطور

وحتى يكون النطق صحيحاً مضبوطاً لا بد أن تحكمه قواعد يرجع إليها، فتكون الرواية مضبوطة بقواعد الدراية، فإذا اختلف اثنان في نطق كلمة فمرده إلى الاحتكام إلى القواعد وهي الدراية.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) الإبانة ص/ ٤.

قال أبو عمرو الداني: "وقراء القرآن متفاضلون في العلم بالتجويد، والمعرفة بالتحقيق، فمنهم من يعلم ذلك قياسًا وتمييزًا، وهو الحاذق النبيه، ومنهم من يعلمه سماعًا وتقليدًا، وهو الغبى الفهيه، والعلم فطنة ودراية آكد منه سماعًا ورواية، فللدراية ضبطها ونظمها، وللرواية نقلها وتعلمها، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم "(١).

ولما كانت الذاكرة يصيبها ضعف أو نسيان، احتاج الأمر إلى التقييد بالكتابة، فقيد العلماء القراءة في كتب حتى تكون مرجعـًا يرجع إليها في وقت الحاجة، ولو رجعنا إلى جمع القرآن الكريم في العهود الزاهية لوجدنا أن الطريقين تحققا في جمعه، وهما التلقي والمشافهة والكتابة.

فإذا اختلف اثنان في حرف من الحروف القرآنية من حيث كتابته ونطقه، فمرده إلى أمرين الرواية، ويقصد بالرواية هنا نقل الكلمة مشافهة، وروايتها في المصاحف كتابة، فمثلاً قوله: ووصى، قرئت وأوصى، وهي ثابتة في المصاحف في الرسمين، وكذا الأمر: إن الله هو الغني الحميد، قرئت إن الله الغني الحميد، وهي ثابتة في الرسمين، تجري تحتها، تجري من تحتها، وهي ثابتة في الرسم، وقوله: (وما يخادعون إلا أنفسهم) قرئت أيضـًا بحذف الألف، والرسم يحتمل القراءتين، وهكذا.

وصار الرسم في المصاحف العثمانية ركنـًا أساسيـًا في قبول القراءة أو ردها، قال ابن الجزري(٢):

---

(١) التحديد لحقيقة الإتقان والتجويد لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني تحقيق الدكتور غانم قدوري حمد، ص٦٧.

(٢) متن طيبة النشر في القراءات العشر. ابن الجزري ص ٣.

فكـل مـا وافـق وجـه نحـو وكان للرسـم احتمـالاً يحـوى
وصـح إسـناداً هـو القـرآن فهـــذه الثلاثـــة الأركـــان
وحيثمـا يختـل ركـن أثبـتِ شـذوذه لـو أنـه في السـبعةِ

وقال ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ): "كل ما كان موافقًا لمصحفنا غير خارج من رسم كتابه جاز لنا أن نقرأ به، وليس لنا ذلك في ما خالفه"(١).

وقال إسماعيل القاضي (ت٢٨٢هـ): "فإذا اختار إنسان أن يقرأ ببعض القراءات التي رويت مما يخالف خط المصحف صار إلى أن يأخذ القراءة برواية واحد عن واحد، وترك ما تلقته الجماعة عن الجماعة، والذين هم حجة على الناس كلهم، يعني خط المصحف"(٢).

وقال أبو منصور الأزهري (ت٣٧٠هـ): "من قرأ بحرف شاذ يخالف المصحف، وخالف في ذلك جمهور القَرَأة المعروفين فهو غير مصيب، وهذا مذهب الراسخين في علم القرآن قديمًا وحديثًا "(٣).

وقال مكي بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ) وهو يتحدث عن أقسام القراءات: "قسم يُقْرَأ به اليوم، وذلك ما اجتمعت فيه ثلاث خِلال، وهي: أن يُنْقَلَ عن الثقات إلى النبي ﷺ ويكون وجهه في العربية التي نزل بها القرآن شائعًا، ويكون موافقًا لخط المصحف"(٤).

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٤٢ .
(٢) نقلاً عن مكي: الإبانة ص ٢١ .
(٣) تهذيب اللغة ٥/ ١٤ .
(٤) الإبانة ص ١٠، وينظر: الباقلاني: نكت الانتصار ص ١٠٢، وأبو شامة: المرشد الوجيز ص ١٤٤

وصارت القراءات المخالفة لخط المصحف في حكم المنسوخة، قال مكي: "وسقط العمل بالقراءات التي تخالف خط المصحف، فكأنها منسوخة بالإجماع على خط المصحف[١]".

ثانياً: القراءات القرآنية بعد نسخ المصاحف العثمانية:

كان أثر المصاحف العثمانية واضحاً في ضبط الأحرف القرآنية التي أذن الله للأمة بقراءتها، ومنعت التساهل في اختيار الحروف من لغات العرب ولهجاتها، ومنعت أي خلط من زيادة أو نقصان ربما يقع أو تم الوقوع به باسم الأحرف السبعة.

فميز الرسم بين نوعين من القراءات، فما خالف الرسم تُرِكَتِ القراءة به، بعد الإجماع على مصحف عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، واستمرت القراءة بما وافق الرسم من وجوه الأحرف السبعة، مما رُخّصَ لهم بقراءته[٢].

ففي المصحف الشامي والمدني قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ﴾[٣] بحذف الواو، وهي قراءة ابن عامر الشامي ونافع المدني[٤]، فقرأوا بما وجدوه في مصحفهم الذي أرسله عثمان إليهم، وكتبت في بقية المصاحف ﴿وَسَارِعُوٓاْ﴾ بإثبات الواو، فقرأ القراء الآخرون بإثباتها ملتزمين بما وجدوه في مصحفهم الذي أرسل إليهم، وليست المصاحف الضابط للقراءة فحسب، بل وجد معها التلقي والمشافهة وهو المقصود بالرواية أو السند.

---

(١) الإبانة ص ١٠ .

(٢) ادعى بعض المستشرقين وبعض من قلّدهم في رأيهم أن القراءات ناتجة من طبيعة الرسم المجرد من النقاط والحركات، وهذا مذهب غير صحيح. وكنت قد بحثت هذه القضية في بحث لي: القراءات القرآنية بين منهج المحققين والمستشرقين .

(٣) سورة آل عمران، آية: ١٣٣.

(٤) النشر في القراءات العشر ٢/ ٢٤٢ .

لقد أراد عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من هذا الجمع ضبط القرآن بالقراءة التي هي من الأحرف السبعة التي قرئت في العرضة الأخيرة وحملِ الناس عليها، ورفض كل خروج عنها، وهو لاشك عزز من ضبط القراءات، ومنع التساهل في اختيار الحروف من لغات العرب ولهجاتها، ولذلك أمر بحرق كل مصحف سواها حفظاً لكتاب الله وصوناً له؛ فكانت هناك مصاحف منتشرة بين الناس تنسب لصحابة معينين، وفيها قراءات قبل العرضة الأخيرة، كذلك وجد بعض التفاسير قد أدخلت بين الكلمات القرآنية؛ فتوهم أو ربما يتوهم أنها من القرآن.

لقد بقيت القراءات القرآنية الصحيحة محفوظة يتناقلها جيل بعد جيل معتمدين بذلك على التلقي والمشافهة، ثم المصاحف العثمانية التي تعد أصح وثيقة على وجه الأرض.

ثالثاً: الانتقال من الأحرف إلى القراءات

كان يقال: حرف زيد بن ثابت، وحرف أبي بن كعب، وحرف عبد الله بن مسعود، وهؤلاء هم شيوخ القراء ممن اشتهر في جيل الصحابة.

وقد **قام عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فخطب الناس فقال: يا أيها الناس عهدُكم بنبيكم منذ ثلاث عشرة، وأنتم تمترون في القرآن، وتقولون: قراءة أُبَي، وقراءة عبد الله"**[1].

ومع مرور السنين وظهور طبقة التابعين وتابع التابعين وبروز مدارس الإقراء في العالم الإسلامي، صار بعد ذلك يقال قراءة نافع، وقراءة عاصم.....فغلب على المتقدمين إطلاق اسم حرف للإشارة على قراءة من قراءات الصحابة، وبعد ذلك

(١) مصاحف ابن أبي داود، ص ٣١، جمال القراء ١/ ٨٩ .

صار يطلق على اختيار القراء الذين اشتهروا في زمانهم[١].

تشكلت مدارس القراء في العالم الإسلامي بعد وصول المصاحف العثمانية إليها، إذ كانت قبل ذلك تقر بحرف الصحابي الذي حل بها وأقرأ، فبلاد الشام كانت تقرأ بحرف أبي الدرداء، وبلاد العراق كانت تقرأ بحرف عبد الله بن مسعود، وبحرف زيد بن ثابت في المدينة المنورة، وبحرفي أبي موسى الأشعري ومعاذ بن جبل في اليمن، فلما وصلت المصاحف العثمانية تشكلت مدارس القراء، فصارت الشام تقرأ بقراءة ابن عامر الشامي الذي حلّ بعد أبي الدرداء، وبلاد العراق تقرأ بقراءة القراء الثلاثة حمزة وعاصم والكسائي، والمدينة المنورة تقرأ بقراءة أبي جعفر، ثم حل بعده نافع، ومكة بقراءة ابن كثير....

المطلب الخامس

الرسم القرآني في المصاحف العثمانية

تعريف الرسم لغةً:

الرسم لغة: الأثر، قال ابن دريد[٢]:" رسم كل شيء: أثره، والجمع رسوم"، وقال ابن منظور:" الرسم هو الأثر، وقيل: بقية الأثر"[٣] وهذا المعنى ينطبق على آثار الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فهو أثر من آثارهم، ثم أضيف الرسم إلى " المصحف" أو وصف بـ" العثماني، فيقال: "رسم المصحف" أو "الرسم العثماني".

يقصد بمصطلح (الرسم) العثماني طريقة كتابة كلمات القرآن في المصاحف من اللجنة المكلفة بجمع القرآن بأمر من الخليفة الراشدي عثمان بن عفان

---

(١) النشر في القراءات العشر ١/ ٥٢.، دراسات في علوم القرآن الكريم د. فهد الرومي ص ٣٤٧ .

(٢) جمهرة اللغة لابن دريد ٢/ ٣٣٦ .

(٣) لسان العرب ١٢/ ٢٤١ .

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[١]، وأرسلت إلى الأمصار والأقطار الإسلامية، واتخذها المسلمون أساساً لكتابة المصاحف وقراءة القرآن، وجاءت تسميته بالرسم العثماني نسبة إلى سيدنا عثمان بن عفان لأنه الآمر والمشرف على هذا الجمع بعد أن شاور المسلمين بعزمه على جمع القرآن الكريم.

وتعود أصول المصاحف العثمانية إلى الصحف التي جُمِعَ فيها القرآن في خلافة أبي بكر الصديق - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- من الرقاع التي كُتِبَ فيها في زمن النبي ﷺ، فطريقة رسم الكلمات القرآنية في المصاحف العثمانية هي ذاتها في زمن النبي ﷺ في خلافة أبي بكر الصديق، وهي ذاتها التي كُتب فيها القرآن مُفرّقاً في الرقاع في عهد النبي ﷺ، وإنما نُسِبَتِ المصاحف إلى سيدنا عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لأنه تم في خلافته وبأمر منه، على نحو ما هو مشهور ومعروف من كتب الحديث والتاريخ، وأما خطُّ المصحف فهو الخط الذي كتب به زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حروف القرآن وكلماته في جميع مراحل جمع القرآن الكريم، وكان آخرها في عهد عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: يا أصحاب محمد اجتمعوا فاكتبوا للناس إماماً"[٢]

فنسخ الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - أعني اللجنة المكلفة- من صحف أبي مصحفاً إماماً، ثم نسخوا منه مصاحف لسائر الأمصار، فنسب إليه -أي عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-.

وقد كتبوا المصاحف بالإملاء الذي كان مستخدماً في زمانهم، ولم يكن هناك فرق بين ما كتبوه في المصاحف، وما كانوا يكتبونه في غيرها[٣].

---

(١) مختصر التبيين لأبي داود سليمان بن نجاح١/ ١٢٩- ١٣٢ .

(٢) البرهان ١/ ٣٧٦، تاريخ وغريب رسمه ص ٦ .

(٣) ينظر: رسم المصحف ص ٧٣٤- ٧٣٥، وموازنة بين رسم المصحف والنقوش العربية القديمة =

وموافقة الرسم للمنطوق تكون تحقيقاً كما هو الحال في الخط القياسي، وهو الأكثر في رسم المصاحف، وكانت تقديراً في بعض المواضع في رسم المصاحف.

ولما كُلفت اللجنة بكتابة المصحف وجدوا كلمات لا يحتملها الرسم الواحد نحو: (ووصى)، (وأوصى)، (تجري تحتها الأنهار) بزيادة من في قراءة ابن كثير، وزعوا هذه الأحرف على مختلف مصاحف الأمصار.

وتنحصر مخالفة الرسم العثماني للرسم القياسي في ست قواعد وهي: الحذف، والزيادة، والهمز، والإبدال، والوصل، والفصل، وما فيه قراءتان. فكتب على إحداهما تغليباً لها في جميع المصاحف مما يحتمله الرسم[1].

عند وصول المصاحف إلى الأمصار والأقاليم، قام المسلمون في كل مصر فاستنسخوا المصاحف منها حرفاً حرفاً وكلمةً بكلمة، ثم مقابلة مصاحفهم عليها، فأصبحت أصولاً تقتدى، ومن ثم لاحظ علماء القرآن والرسم هيئة هذا الرسم في المصاحف، فوصفوها بالعدد والوزن والوصف الدقيق، وهي النواة الأولى التي عليها مدار التأليف في الرسم، فأخذ علماء الرسم مادتهم منها، وإذا وجدوا خلافاً في رسم كلمة رجعوا إلى المصاحف المنسوخة عن الأمهات المظنون بها الصحة.

قال الداني: "وتأملت مصاحف أهل العراق"، وقال:" تتبعت مصاحف أهل المدينة والعراق العتق القديمة". وهو قد تتبع المصاحف كلها، فقال: "تتبعت ذلك في المصاحف فوجدته على ما أثبته"[2]

=

(بحث) ص ٤٢، وعلم الكتابة العربية ص ١٠٦- ١٠٧

(١) الهجاء ١/ ١٣٥ .

(٢) المقنع: ص ١٤، ١٩، ٢٣.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿فَخَرَاجُ رَبِّكَ﴾ قرأ ابن عامر بحذف الألف[١]، وذكر الداني والشاطبي وأبو داود أنها في جميع المصاحف بلا ألف[٢].

قال السخاوي:" وقد رأيت انا في المصحف العتيق الشامي (فخرج) بغير ألف، ولقد كنت قبل ذلك أعجب من ابن عامر،[٣]

قصدت من هذا المثال أن العلماء لم يكتفوا برواية الرسم، وما تلقوه من شيوخهم رواية، بل يؤكد ذلك برؤيته ومشاهدته للمصحف الإمام العتيق، فالنظر في المصاحف، وتأمل هجاء حروفها هو أصل الرواية، لأن المصاحف سابقة على الرواية.

كانت الرواية للرسم مرتبطة مع رواية القراءات، وكانوا يحرصون على تلقي أسانيد رواية الرسم كحرصهم على تلقي رواية القراءات القرآنية، وقد دوّن الرسم كعلم مستقل من خلال دراسة كلمات المصاحف المنسوخة عن مصحف الإمام حرفًا حرفًا، وكلمة كلمة فوصفوها وحصروا عددها، ولارتباط القراءة بخط المصاحف تتبع القراء هجاء المصاحف؛ قال أبو عبيد القاس بن سلام: ورأوا تتبع حرف المصاحف وحفظها كالسنن القائمة[٤]، وما إن وصلت تلك الرواية إلى عصر انتشار وتدوين العلوم حتى سارع علماء القراءات إلى تسجيل تلك الروايات في كتب؛ فكانت أساسًا لحفظ صور هجاء المصاحف، قال الخراز في نظمه:

ووضع الناس عليه كُتبا كلٌ يبين عنه كيف كَتَبَا

---

(١) سورة المؤمنون آية: ٧٢، وقراءة حذف الألف قراءة متواترة. ينظر: النشر في القراءات العشر ٢/ ٣٢٩ .

(٢) المقنع ص ٩٦، مختصر التنزيل ٤/ ٨٩٤، منظومة عقيلة أتراب القصائد للشاطبي رقم البيت ٨٩، وتلخيص الفوائد لأبي البقاء ٣٣.

(٣) الوسيلة ورقة ٧٤ .

(٤) فضائل القرآن ص ١٠٥، البرهان ١/ ٣٨٠

خاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتمُّ الصالحات، والصلاة والسلام على نبينا محمدٍ وآله وأصحابه والتابعين، وبعد:

فمن خلال ما سبق عرضه في ثنايا هذا البحث وصلت إلى عدد من النتائج، أذكر منها:

١- حفظُ الله لكتابه العظيم من تحريف الغالين وانتحال المبطلين، وهو وعدٌ منه قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[1].

٢- جمعُ القرآن الكريم تم وفق منهجية علمية تتفق مع المناهج العلمية الموجودة اليوم، وهي:

أ- اختيار أعضاء اللجنة على درجة عالية من المسؤولية، وعظم الأمانة.

ب- تخصص اللجنة في الإقراء وقواعد كتابة الخط العربي.

ت- الخبرة والممارسة في كتابة ونسخ المصحف.

ث- اختيار رئيس للجنة وهو زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لخبرته وطول ممارسته.

ج- الاعتماد على نسخة – نسخة الأصل – ليطابق عليه الحفظ والكتابة؛ وهي النسخة التي جمعت في عهد أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثم انتقلت إلى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثم إلى حفصة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

---

(١) سورة الحجر، آية: ٩.

ح- كتابة نسخة واحدة في المرحلة الأولى، ثم مقابلتها على نسخة الأصل.

خ- استنساخ عدة نسخ ثم مراجعتها ومطابقتها.

د- المراجعة والاستشارة عند اختلافهم في إثبات صورة كلمة، مثل اختلافهم في رسم كلمة " التابوت " ليكون العمل دقيقاً ومتقناً.

ذ- مرور النسخ على مراقبة نهائية مشرفة على اللجنة، وهو أمير المؤمنين عثمان بن عفان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

٣-جهود السلف في جمع القرآن كانت عالية ومنضبطة بالمنهجية العلمية.

٤- نزول القرآن على سبعة أوجه تخفيفاً للأمة الإسلامية ورحمةً بها، فهي مأمورةٌ أن تقرأ بأي وجه شاءت.

٥- القرآن الذي بين أيدينا هو القرآن الذي قرئ في العرضة الأخيرة واستقر عليه، وهو الذي تم جمعه في عهد عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ دون تحريف أو تغيير.

٦- المصاحف العثمانية كتبت من غير تنقيط أو تشكيل، لتحتمل الأوجه السبعة التي نزل بها القرآن.

٧- تصويب فعل عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بحرق المصاحف التي فيها أوجه قرآنية كانت تُقرأ قبل العرضة الأخيرة، وذلك ليبعد كل ما ليس قرآناً، أو كلمات تفسيرية يخشى أن تختلط بالقرآن.

٨- برزت مواقف متعجلة من بعض صحابة رسول الله ﷺ ضد فعل عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ ثم رجوعهم عن ذلك،بل وافقوا عثمان بعد ذلك على جمعه الأخير، وأحرقوا مصاحفهم، لأنهم رأوا الحق في فعله.

وأما التوصيات فهي:

١- الاهتمام بتدريس القرآن الكريم وضبط حروفه على النحو الذي أنزل.

٢- العناية بعلم القراءات القرآنية تلقياً وتعليماً.

٣- الاهتمام بالرسم القرآني الذي أمر به أمير المؤمنين عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

وصلى الله على نبينا محمدٍ وآله وصحبه وسلم.

فهرس المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق إلى علم الأصول، محمد علي الشوكاني، القاهرة، مطبعة مصطفى الحلبي، ط أولى، ١٤٠٢ هـ.

٣- الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ط ثالثة، ١٩٥١ م.

٤- البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي، بيروت، دار الفكر، ط ثانية ١٩٧٨ م.

٥ - البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مطبعة عيسى الحلبي، ط ثانية ١٩٧٢ م.

٦-تاريخ القرآن الكريم – للكردي،مطبعة الفتح – جدة. ط١ , ١٣٦٥هـ

٧-رسم المصحف – لغانم قدوري، اللجنة الوطنية – بغداد.ط١ , ١٤٠٢هـ.

٨-تاريخ القراءات في المشرق المغرب،.د. محمد المختار ولد أباه، ص١٠.

٩-التحديد لحقيقة الإتقان والتجويد لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني تحقيق الدكتور غانم قدوري حمد، -مطبعة الخلود-بغداد: ١٤٠٧هـ-١٩٨٨م.

١٠-تذكرة الحفاظ. للإمام الذهبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١١-التمهيد، يوسف ابن عبد البر، ط المملكة المغربية.

١٢-جامع البيان في تفسير القرآن، للطبري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط

ثانية ١٣٧٢.

١٣-جمهرة اللغة لابن دريد، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م

١٤- الحجة للقراء السبعة.لأبي علي الفارسي، تحقيق بدر القهوجي. طبعة دار المأمون. دمشق ط أولى ١٤٠٤ هـ

١٥- الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، بيروت، دار الهدى، ط ثانية.

١٦- الدر المصون في إعراب القرآن، للسمين الحلبي، تحقيق د. أحمد الخراط، دمشق، دار القلم، ط أولى، ١٤٠٦ هـ.

١٧- رسم المصحف العثماني للدكتور عبدالفتاح شلبي. دار المنارة. ط٣ ١٤١٠هـ.

١٨- روح المعاني للآلوسي دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٩- زاد المسير في علم التفسير، بيروت، المكتب الإسلامي ط أولى.

٢٠- السبعة في القراءات، تأليف أحمد بن مجاهد، تحقيق.شوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٢م.

٢١- سنن أبي داود دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٢- شرح العمدة، لابن مالك، تحقيق د عدنان الدوري، بغداد، مطبعة العاني ١٣٩٧ هـ.

٢٣ - شرح المفصل، لابن يعيش، بيروت، عالم الكتب.

٢٤- صحيح مسلم بشرح النووي دار الفكر، بيروت.

٢٥- فتح البارئ بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت.

٢٦ - فتح الوصيد في شرح القصيد علم الدين السخاوي، تحقيق د أحمد الزعبي.

٢٧-النهاية في غريب الحديث والأثر،المبارك بن محمد ابن الأثير ت ٦٠٦هـ نشر دار ابن الجوزي. الرياض. ١٤٢١هـ،

٢٨- كتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، الهيئة المصرية الأمة للكتاب، ١٩٧٣ م.

٢٩- الكشاف عن حقائق التنزيل، للزمخشري، بيروت، دار المعرفة.

٣٠-لطائف الإشارات لفنون القراءات للإمام شهاب الدين القسطلاني، تحقيق الشيخ عامر السيد عثمان الطبعة الأولى (١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م).

٣١ - مباحث في علوم القرآن. الشيح مناع القطان.مكتبة المعارف. السعودية.ط ثانية ١٤١٧هـ.

٣٢- مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه.د. عدنان زرزور. دار القلم. سورية.ط أولى ١٤١٦ هـ

٣٣ -مقالات الكوثري، محمد زاهد الكوثري، طبعة دار السلام، القاهرة.

٣٤- مناهج المفسرين. د. مصطفى مسلم. دار المسلم. السعودية. ط أولى ١٤١٥هـ.

٣٥- مناهل العرفان في علوم القرآن للشيخ الزرقاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٦- معرفة القراء الكبار للإمام الذهبي، تحقيق بشار عواد، مؤسسة الرسالة بيروت.

٣٧-نكت الانتصار لنقل القرآن، أبو بكر الباقلاني، طبعة جامعة الأزهر.

The Methodological Approach in the Collection of the Qur'an During Uthman Bin Affan's Era

Dr Ahmed Adnan Zoubi

Faculty of Arts and Humanities,

Taibah University

Abstract

The Quran has gone through different periods of time and different difficult phases. However, it has remained a preserved Scripture without any textual distortion. God has promised to keep the Quranic text intact. Also, the Companions and the Quran recitors have had an important role in this matter. However, Uthman's role, in particular, is unique. He established a methodological approach in the recordation process of the Quran and later on in the distribution of the different codices to the Muslim countries. These codices have become to be known later on as the Uthmanic codices. These codices have been written in a way that they have included the seven modes of reading which have been used in the reading of the Quran and which have embedded in the Quran's final reading. The Uthmanic codices have significantly contributed to the preservation of the seven modes of reading which the Prophet Muhammad has informed us about: 'The Quran has been revealed in seven speech varieties'. This paper argues that the collection and recordation of the Quran during Uthman's lifetime have not been haphazardly done in an improvised fashion.

Rather, it has been based on a methodological manner that is compatible with the approaches adopted by today's international universities. Uthman has adopted well-planned collection and recordation techniques hinged upon specific prerequisites.

Key words:

Uthman Bin Affan's era, methodology, codices

مبتكرات القرآن الكريم عند ابن عاشور
دراسة نقدية مقارنة

د. عماد طه الراعوش
أستاذ مشارك كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية أصول الدين – قسم القرآن وعلومه
dr.emad1000@gmail.com

تاريخ التحكيم: ١٢/ ٣/ ١٤٣٧ تاريخ الإجازة: ٧/ ٤/ ١٤٣٧

المستخلص:

في القرآن ألفاظ وتراكيب وأساليب لم تكن مستعملة عند العرب قبل القرآن. سماها ابن عاشور مبتكرات القرآن، لم يكن هذا المصطلح مستعملا قبله، إلا أن معناه كان متداولا عندهم وعبروا عنه بمصطلحات منها: الإبداع والاختراع.

جاء نظم على طريقة مبتكرة ليست كالشعر، ولا النثر والا الخطابة. وجاء على أسلوب التقسيم والتسوير، وابتكر أسلوب الفواصل المتماثلة. وفي الأساليب مستعمل الأسلوب القصصي في حكاية أحوال النعيم والعذاب في الآخرة، وكان يتصرف في أقوال المحكي عنهم فيصوغها على ما يقتضيه أسلوب الإعجاز، واستخدم التمثيل بأسلوب بديع، والتأكيد على مضمون الكلام بدلالات مختلفة. وفي المعاني امتازت عباراته بصلاحيتها لأن تؤخذ منها معان، وجاء بالجمل الدالة على معان مفيدة محررة، شأن الجمل العلمية والقواعد التشريعي، واستخدم أسلوب التضمين بطريقة فريدة. وسلك مسلك الإطناب لأغراض من البلاغة

وابتكر أساليب في الإيجاز منها إيجاز الحذف مع عدم الالتباس. وابتكر محسنات بديعية جديدة مثل الطرد والعكس.

وأشار ابن عاشور إلى أن القرآن ابتكر ألفاظا وتراكيب لم تكن مستخدمة عند العرب مثل لفظ (**سَلْسَبِيلاً**) لوصف شيء بأنه في غاية السهولة، وأشار إلى تراكيب لم تكن مستخدمة عند العرب كتركيب (**ذَاتَ بَيْنِكُمْ**) للدلالة على ذات الشيء وحقيقته، ومصطلح (**فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ**) للدلالة على معنى الاعتراض. (**يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانِ شِيبًا**) للدلالة على شدة الحال.

وقف ابن عاشور على ثمانية وعشرين موضعا توقع أنها من مبتكرات القرآن، لم يشر أحد من المفسرين إلى شيء من ذلك، ولعل سبب ذلك صعوبة الحكم بكونها مبتكرات.

قول ابن عاشور إنها مبتكرة يبقى حكما نسبيا في حدود ما وصله هو، ولكن عدم وصوله له لا يعني أنه لم يستعمل فعلا، بل ربما ذكر ابن عاشور أنه لم يسمعه في كلام العرب، وذكر غيره أن العرب تقوله، ودلل بكلام العرب على وجوده.

الكلمات المفتاحية:

مبتكرات، قرآن، تفسير، ابن عاشور، أديان، إسلام

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، الحمد لله الذي أرسل النبي ﴿شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾[1]. وأنزل القرآن الكريم هدى وموعظة وتبيانا لكل شيء، وبعد:

فما خلا زمان من علماء قضوا حياتهم في البحث في كتاب الله طلبا للأجر والعلم. ومن هؤلاء العلماء محمد الطاهر بن عاشور الذي عاش مع القرآن زمنًا، وألف تفسيرا سماه التحرير والتنوير، حاول أن يبين معاني القرآن الكريم، ويوضح جوانب هدايته، ويستكشف أسراره، فقدم للمسلمين عملا عظيمًا نافعًا.

حاول ابن عاشور أن يستكشف ما انفرد به القرآن في نظمه وأساليبه وألفاظه ومعانيه، ولم يكن معروفا عند العرب قبل نزول القرآن، وهو ما سماه مبتكرات القرآن الكريم.

مشكلة البحث:

ذكر ابن عاشور -من المفسرين المتأخرين- أشياء عدَّها من مبتكرات القرآن لم تكن مستعملة قبل نزوله، إلا أننا لم نجد أحدا من العلماء السابقين له أشار إلى ذلك بالرغم من أهمية الدراسة وصلتها بإعجاز القرآن، بل إن بعض ما اعتبره من المبتكرات ذكر سابقوه أنه كانت مستعملا قبل نزول القرآن.

أهمية الموضوع:

هذا موضوع مهم؛ لأنه يتصل بالقرآن وتفسيره، ويخدم فكرة إعجازه؛ لأن

---

(١) سورة الأحزاب: ٤٥ – ٤٦.

من مظاهر إعجاز القرآن البلاغي تميزه عن كلام البشر، ومن تميزه أنه استثمر كل إمكانات اللغة وفجر أقصى طاقتها فجاء بأساليب في غاية البلاغة، وتراكيب في غاية الجزالة، وألفاظ في غاية الدقة، لدرجة فاقت قدرة البشر، فلم يستطيعوا مجاراتها، ولا ورد عنهم أنهم جاؤوا بمثلها. وموضوع مبتكرات القرآن جاء أصلا للتدليل على هذه الفكرة، وإيراد الشواهد عليها.

الدراسات السابقة:

ومع أن هذا الموضوع في غاية الأهمية إلا أن الدراسات السابقة فيه قليلة، والحديث في المبتكرات في الألفاظ والتعابير تحديدا نادر جدا ولم أجد من العلماء قبل ابن عاشور من ألف فيه كتابا أو أفرد له بابا، إنما هي إشارات هنا وهناك أكثرها يتعلق بنظم القرآن وأساليبه، أما مفرداته وتراكيبه فليس هنالك إلا إشارات نادرة إلى أن لفظا ما أو تركيبا لم يكن معروفا عند العرب.

لذا يمكن أن نقول إن ابن عاشور أول من توسع في الموضوع وجعله بابا مستقلا، أما دراسة المبتكرات عند ابن عاشور فلم أجد فيها دراسة متعمقة لموضوع مبتكرات الألفاظ والتعابير سوى إشارات مختصرة في الرسائل العلمية التي كتبت عن منهج ابن عاشور في تفسيره، ومقالات يسيرة تناولت موضوع المبتكرات عند ابن عاشور اتسمت بسمتين:

الأولى: التركيز على مبتكرات النظم والأساليب والمعاني وبالذات ما تحدث عنه ابن عاشور في مقدمته الخاصة بالمبتكرات، أما حديث ابن عاشور عن مبتكرات الألفاظ والتراكيب الذي جاء مبثوثا في ثنايا تفسيره كله فلم ينل هذا الاهتمام.

الثانية: لم تقم على استقراء تام لمبتكرات القرآن عند ابن عاشور، بل ضربت أمثلة على المبتكرات، ولم تعط دراسة نقدية تامة لها. وأنا سأمر بتفسير ابن عاشور

من أوله إلى آخره على هذه المواضع وهي (ثمانية وعشرين موضعا) ذكرت منها في مبتكرات الأساليب (موضعين) وفي مبتكرات والألفاظ والتراكيب (ستة وعشرين)، وسأقف عند كل المواضع ثم أدرس أهمها دلالة على الموضوع دراسة نقدية مقارنة، أقارن فيها ما كتبه ابن عاشور مع ما ورد في التفاسير المطبوعة المتوفرة، وأنقد من خلال المقارنة رأي ابن عاشور وأبين ما ترجح لدي فيه رأي ابن عاشور وأذكر سبب ترجيحه، وما ترجح لدي فيه خلاف رأي ابن عاشور وأبين سبب ذلك عدم ترجيحه.

الثالثة: جاءت هذه المقالات وصفية بحته، وربما عرض نصي دون تعليق، وبالتالي لم تقدم هذه المقالات قيمة علمية لدراسة ابن عاشور ذاتها، مع أن القارئ لمبتكرات القرآن لن يوافقه عليها تماما، بل سيجد أحيانا ما يخالفها. من هنا كان من الضروري تناول كلام ابن عاشور في المبتكرات وعرضه على كلام العلماء، والاستدلال على ما ثبت منه، والرد على ما لم يثبت.

ومن هذه الدراسات:

- **مبتكرات القرآن عند الطاهر ابن عاشور دراسة بلاغية**، رسالة ماجستير، إعداد هاني بن عبيدالله بن عناية الله الصاعدي، إشراف محمود توفيق محمد سعد، جامعة أم القرى، ١٤٣٤هـ. وهذه دراسة ركزت على الجانب البلاغي، بينما حاولت أنا أن أتناول الموضوع من ناحية تفسيرية شاملة، هذا إضافة إلى أن دراستي اتسمت بالنقد والمقارنة الأمر الذي أدى إلى الاختلاف مع الدراسة المذكورة آنفا في كثير من المواضع في طريقة العرض والدراسة والترجيح.

- **مبتكرات القرآن البلاغية عند ابن عاشور**، عدنان مهدي سلطان الديلمي، وهذه دراسة بلاغية، ركزت على مبتكرات النظم وتناولت أمثلة يسيرة على

مبتكرات الألفاظ والتراكيب، وغلب عليها الطابع النقلي والوصفي، وخلت من النقد السلبي والمقارنة، إضافة لأنها غير مستوعبة لما ذكره ابن عاشور من مبتكرات، وهذا ما يميز دراستي هذه عنها.

- **مبتكرات القرآن اللغوية وعاداته**، رضوان جمال الأطرش، اقتصر على دراسة وصفية لأسلوب التقسيم والتصرف والإيجاز، ومثال واحد من مبتكرات الألفاظ والتراكيب وهو التعبير عن الغير بلفظ النفس، بينما تناولت هذه الدراسة المبتكرات بشكل أوفى وأشمل وبمنهج مختلف كما ذكرت سابقا.

وقد لاحظت أن الدراسات الثلاث المذكورة آنفا تناولت مقدمة ابن عاشور التي تحدث فيها عن المبتكرات بشكل مستوفً لذا رأيت أن أعرض لها بشكل مختصر لما لها من صلة بمبتكرات الألفاظ والتراكيب.

منهج البحث:

حاولت الوقوف على المواضع التي ذكر ابن عاشور أنها من المبتكرات، ثم دراستها دراسة نقدية، ومقارنتها بتفاسير الأئمة السابقين واللاحقين، فما ثبت أنه لم يستعمل، أو لم يرد عليه شاهد من كلام العرب رجحت أنه من المبتكرات، وما جاء الأئمة بشواهد على وجوده، أو أشاروا إلى أنه ورد رجحت أنه ليس من مبتكرات القرآن.

وسأسلك في دراستي هذه المنهج الاستقرائي، ثم النقلي، ثم المقارن، ثم النقدي.

والقاعدة عندي تسند إلى أن ابن عاشور كان يحكم بأن اللفظ أو الأسلوب مبتكر إذا لم يعلم بما يدل على وجوده عند العرب قبل القرآن -وهو إمام من أئمة اللغة والتفسير ولا يشق له غبار- وقوله في ذلك حجة إلا إذا ورد عن غيره علم

بكونه كان مستعملا؛ لأن الذي علم حجة على الذي لم يعلم.

خطة البحث:

المقدمة: بينت فيه مشكلة البحث والأهمية والدراسات السابقة والمنهجية.

المبحث الأول: المقصود من مبتكرات القرآن.

المبحث الثاني: المقصود من مبتكرات القرآن عند ابن عاشور.

المبحث الثالث: ضابط القول بالابتكار.

المبحث الرابع: مبتكرات النظم.

المبحث الخامس: مبتكرات الأساليب.

المبحث السادس: مبتكرات المعاني.

المبحث السابع: مبتكرات المحسنات البديعية.

المبحث الثامن: مبتكرات القرآن في الألفاظ والتراكيب.

مبتكرات القرآن الكريم عند ابن عاشور
دراسة نقدية مقارنة

المبحث الأول
المقصود من مبتكرات القرآن

في اللغة:

مبتكرات جمع، ومفردها مبتكرة مؤنثة، والثانية تدل كذلك على الجمع المذكر والمؤنث، تقول طريقة مبتكرة وطرق مبتكرة، وأسلوب مبتكر وأساليب مبتكرة، وهي اسم مفعول من ابتكر، ومصدره ابتكار وهو مشتق من الأصل الثلاثي (بكر)، ومعناه في معاجم اللغة يدور حول ابتداء الشيء، ففي مقاييس اللغة البكر أول الشيء وبدؤه.[١] وابتكر الشيء: أخذ أوله.[٢] وفي لسان العرب المبكر سريع الإدراك، وكل من أسرع إلى شيء، فقد بكر إليه[٣]، وعليه فالإبتكار يعني السبق إلى الشيء.

في الاصطلاح:

الابتكار ليس مصطلحا مستقرأ لا عند اللغويين ولا عند المفسرين، ولا حتى مستعملا عند من سبق ابن عاشور، فهو أول من استخدمه، وقد استخدمه للدلالة على معنى واحد في كل تفسيره حتى صار مصطلحا خاصا به مستقرا عنده. ونستطيع أن ندرك مراده من هذا المصطلح من خلال تتبع عباراته التي استعمل فيها هذا اللفظ، ومن هذه العبارات:

---

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (١/ ٢٨٧)

(٢) الزمخشري، أساس البلاغة (١/ ٧٢)

(٣) ابن منظور، لسان العرب (٤/ ٧٧)

"هذا وللقرآن **مبتكرات** تميز بها نظمه عن بقية كلام العرب. فمنها أنه جاء على أسلوب يخالف الشعر لا محالة، وقد نبَّه عليه العلماء المتقدمون، وأنا أضم إلى ذلك أن أسلوبه يخالف أسلوب الخطابة بعض المخالفة ".[١] وقال في مطلع سورة الأنفال عند قوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡ ﴾[٢]: "واعلم أني لم أقف على استعمال (ذات بين) في كلام العرب فأحسب أنها من **مبتكرات** القرآن".[٣]

واضح من كلام ابن عاشور في هذه المواضع ومواضع أخرى من تفسيره أنه أراد من هذا اللفظ معنى واحدا سار عليه حتى صار مصلحا لديه يقصد به: ما جاء به القرآن من ألفاظ وتراكيب وأساليب لم تكن مستخدمة عند العرب قبل نزول القرآن.

ويؤكد ذلك أنه قال في أكثر العبارات التي استعمل فيها هذا المصطلح: وأحسب أنه من **مبتكرات** القرآن؛ إذ لم أقف على مثله في كلام العرب قبل القرآن،[٤] مما يدل على أنه يريد الكلام الذي لم يسبق للعرب استخدامه قبل القرآن.

وهذا المصطلح وإن لم يكن مستعملا عند العلماء قبل ابن عاشور إلا أن معناه كان معلوما ومتداولا عند أهل اللغة والبلاغة، لكنهم عبروا عنه بمصطلحات تشبه من حيث المضمون مصطلح الابتكار. وقد وقفت على مصطلحين مستخدمين في المعنى الذي أراده ابن عاشور من مصطلح الابتكار وهما: الإبداع والاختراع.

أما الإبداع فهو: "أن يخترع المتكلم معاني غير مسبوق إليها".[٥] ويسمونه في الشعر الاختراع وهو: "ما لم يسبق إليه قائله، ولا عمل أحد من الشعراء قبله نظيره

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١/ ١٢٠)

(٢) سورة الأنفال: ١.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٩/ ٢٥٤)

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٢٥/ ٢٧)

(٥) السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم (ص: ٩٧)

أو ما يقرب منه".[١]

والظاهر أن الإبداع والاختراع من حيث المضمون مترادفان، غير أننا نجد من فرق بينهما فجعل الاختراع لخلق المعاني التي لم يسبق إليها المتكلم، والإتيان بما لم يكن منها قط، وجعل الإبداع للإتيان بالمعنى المستظرف، الذي لم تجر العادة بمثله، فصار الاختراع للمعنى، والإبداع للفظ.[٢]

وزاد بعضهم في تعريف الابتداع أو الاختراع قيدا هو أن لا يتَّبع المعنى المبتدع بعد ابتداعه، واصطلحوا علي تسميته بسلامة الاختراع من الاتباع، أو سلامة الابتداع من الاتباع وهو "أن يخترع الأول معنى لم يسبق إليه، ولم يتبع به"،[٣] والظاهر أن هذين المصطلحين مختلفان تماما عن مصطلحي الابتداع والاختراع والفرق أن سلامة الابتداع من الاتباع تستلزم ان لا يُقَلَّد هذا المُبتَدع كما لم يسبق، وربما يكون هذا المعنى أقرب للمراد إذا تعلق بالقرآن لأن القرآن معجز فهو سباق فيما ابتدع وسالم من أن يُتبع فيما ابتدع.

وعليه فمبتكرات القرآن اصطلاحًا: وجه من وجوه الإبداع في استعمال اللغة وأساليبها، والتفنن في النظم والتعبير على نحو لم يسبق إليه العرب مع ما بلغوه من براعة في اللغة، ولذلك هو وجه من وجوه إعجازه من جهة أنه جاء بنوع من النظم فريد غير مسبوق وهذا من حيث الإجمال، وهو كذلك من حيث التفصيل إذ " أكثر ما جاء في القرآن الكريم كان جديدًا في اللغة، لم يوضع من قبله ذلك الوضع ولم يجر في استعمال العرب كما أجراه".[٤]

---

(١) عتيق، علم البديع (ص: ٢٦)

(٢) عتيق، علم البديع (ص: ٢٧)

(٣) السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح (٢/ ٣١١)

(٤) الرافعي، وحي القلم (٣/ ٣١٩)

المبحث الثاني

المقصود من مبتكرات القرآن عند ابن عاشور

كان ابن عاشور سباقا مبتكرا في إشارته إلى هذا الوجه من وجوه البلاغة في القرآن، وأفرد لها بحثا في مقدمته العاشرة المخصصة لإعجاز القرآن، وذكر أن نظم القرآن من المبتكرات، وقال: "لما جاء القرآن ولم يكن شعرا ولا سجع كهان، وكان من أسلوب النثر أقرب إلى الخطابة، **ابتكر** للقول أساليب كثيرة بعضها تتنوع بتنوع المقاصد، ومقاصدها بتنوع أسلوب الإنشاء، فيها أفانين كثيرة فيجد فيه المطلع على لسان العرب بغيته ورغبته".[١] وعندما اعتبر القرآن معجزا من ثلاث جهات رأى أن الجهة الثانية هي "ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهودا في أساليب العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة".[٢]

هذا من حيث نظم القرآن إجمالا، أما من حيث التفصيل فقد ذكر أن القرآن استخدم أساليب كانت معروفة عند العرب، وابتكر أساليب لم يكونوا يعرفونها، وهذا التنويع من الإعجاز.[٣]

وتجدر الإشارة له أن ابتكار القرآن أسلوبا ما أو تعبيرا لا يعني انه خرج عن أساليب العرب، ولا يصح أن يكون؛ لأن الله تحدى العرب أن يأتوا بمثل القرآن، ولا يصح التحدي بالقرآن إذا لم يكن من جنس ما عرفوه وفهموه وتداولوه، بل خرج عن أساليب العرب بأن استخدم لغتهم ذاتها وأستثمر كل إمكانات اللغة.. اللغة ذاتها التي يعرفها العرب، وفجر طاقتها، وكل مكنوناتها حتى ابتدع هذه الأساليب والتعبيرات.

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١/ ١١٤)

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١/ ١٠٤)

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١/ ١١٥)

وقف ابن عاشور على ثمانية وعشرين موضعا يظن أنها من مبتكرات القرآن التي لم يسبق إليها أحد من العرب، والغريب أن أحدا من المفسرين لم يشر إلا ذلك سوى في موضع واحد ذكر فيه ابن عطيه "لم تستخدمه العرب" وتبعه فيه السمين الحلبي.[1] ولا أتوقع أن ذلك لقلة شأن هذا الأمر ولا لقلة علمهم به، بل ربما يعود ذلك إلى صعوبة الحكم على الأسلوب أو التعبير أنه من المبتكرات، وأن أحدا لم يستخدمه قبل القرآن.

المبحث الثالث

ضابط القول بالابتكار

القول بوجود مبتكرات في القرآن ليس سهلا، بل يتطلب علما موسوعيا بكلام العرب شعره ونثره، وليس بمقدور أحد من البشر أن يجمع كل كلام العرب، وعليه فإن الحكم على كلام بأنه مبتكر إنما يكون بغلبة الظن بأن هذا الأسلوب أو التعبير لم تستخدمه العرب في حدود ما بلغ هذا القائل من كلام العرب. وهذا يجعلنا ندرك سر عزوف العلماء عن الاشتغال في هذا النوع من علوم اللغة والبلاغة، مع أهميته في التدليل على إعجاز القرآن، وتقديم أمثلة على وجه مهم وهو الإعجاز البلاغي وهو مجيء القرآن بأسلوب يخالف ما عهده العرب.

وعليه فإن قول ابن عاشور عن وجه من وجوه الكلام إنه مبتكر، وإن العرب لم تستخدمه يبقى حكما نسبيا ولا يعدو أن يكون في حدود ما وصله هو، ولكن عدم وصوله له لا يعني أنه لم يستخدم فعلا، بل ربما ذكر ابن عاشور أنه لم يسمعه في كلام العرب وذكر غيره أن العرب تقول ذلك، ودلل بكلام العرب على وجوده، وعلى سبيل المثال ذكر ابن عاشور أن إطلاق اسم الصبغة على المعمودية في قوله

---

(١) انظر هذا البحث عند الكلام عن ﴿عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلًا﴾.

تعالى: ﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴾[١]، يمكن أن يكون من مبتكرات القرآن،[٢] بينما تجد الراغب الأصفهاني يقول إن اليهود والنصارى كانوا إذا لقنوا أولادهم اليهودية والنصرانية يقولون قد صبغناه، مما يدل على أن هذا التعبير كان مستخدما قبل القرآن.[٣]

كان ابن عاشور محتاطا في كل المواضع التي ذكر أنها من مبتكرات القرآن، وكان يقول إنه من المبتكر بصيغة الاحتمال، كأن يقول: وأحسب أنه من مبتكرات القرآن، أو لعله من مبتكرات، ونحو ذلك.

لذا سيكون منهجي في تحديد ما إذا كان ما يذكره ابن عاشور من المبتكرات هو كذلك بالفعل أم لا أن أعرضه على كلام المفسرين، من خلال كتبهم المتوافرة في المكتبة الإسلامية كلها أو أغلبها، فإذا وجدت من أشار إلى أنه مستخدم في كلام العرب فسأعتمده؛ لأنه سمع أو علم بذلك وربما سمع أو علم ما لم يسمع ابن عاشور أو يعلم؛ والأصل أن من سمع حجة على من لم سمع، ومن علم حجة على من لم يعلم. أما إذا لم أجد ما يعارض دعوى ابن عاشور فسأعتمد كلامه، وعندها يغلب على الظن أنها فعلا من مبتكرات القرآن.

المبحث الرابع
مبتكرات النظم

١- أن نظمه جاء على طريقة مبتكرة ليس فيها اتباع لطرائق العرب القديمة في الكلام فهو يخالف الشعر، ويخالف أسلوب الخطابة بعض المخالفة.

يقول أبو بكر الباقلاني: "فأما شأو نظم القرآن، فليس له مثال يحتذى عليه ولا

(١) سورة البقرة: ١٣٨.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١/ ٧٤٣).

(٣) الرغب الأصفهاني، تفسير الراغب (١/ ٣٢٤)

إمام يقتدي به، ولا يصح وقوع مثله اتفاقا".[١]

٢- جاء على أسلوب التقسيم والتسوير وهي سنة جديدة في الكلام العربي أدخل بها عليه طريقة التبويب والتصنيف.

٣- لم يلتزم القرآن أسلوبًا واحداً، فلكل سورة لهجة خاصة، فبعضها بُني على فاصلة واحدة وبعضها ليس كذلك. وكذلك فواتحها منها ما افتتح بالاحتفال كالحمد، ومنها ما افتتح بيا أيها الذين آمنوا، أو الحروف المقطعة، ومنها ما افتتح وبالدخول على الغرض مباشرة.

٤- ابتكر أسلوب الفواصل العجيبة المتماثلة في الأسماع وإن لم تكن متماثلة الحروف في الأسجاع[٢].

المبحث الخامس

مبتكرات الأساليب

٥- استخدم الأسلوب القصصي في حكاية أحوال النعيم والعذاب في الآخرة، وفي تمثيل الأحوال، كما في سورة الأعراف من وصف أهل الجنة وأهل النار وأهل الأعراف﴿ وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ ﴾[٣]، والآيات التي بعدها.

٦- أنّه يتصرف في أقوال المحكي عنهم فيصوغها على ما يقتضيه أسلوب الإعجاز، لا على الصيغة التي صدرت فيها. يقول ابن عاشور " فالإعجاز الثابت للأقوال المحكيّة في القرآن هو إعجاز للقرآن لا للأقوال المحكيّة".[٤]

---

(١) الباقلاني، إعجاز القرآن، (ص: ١١٢)

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١/ ١١٩)

(٣) سورة الأعراف: ٤٤.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ١٢١.

٧- أنّه استخدم أسلوب التمثيل ويُقصد به " حكاية أحوال مرموز لها بجمل بليغة قيلت فيها أو قيلت لها فكانت هذه الجمل مشيرة إلى تلك الأحوال"(١).

٨- حسن التنقل من قصة إلى أخرى ومن موضوع إلى آخر، ومن دليل إلى مؤكد. قال تعالى: حسن التنقل من قصة إلى أخرى ومن موضوع إلى آخر، ومن دليل إلى مؤكد. قال تعالى: ﴿ وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَٰفِرِينَ * لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ * إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ * وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ ۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ ﴾(٢)، قال ابن عاشور: "لقد أبدع نظم الآيات في التنقل من قصة إلى أخرى من دلائل عناية الله تعالى برسوله ﷺ وبالمؤمنين، فقرنها، في قرن زمانها، وجعل ينتقل من إحداها إلى الأخرى بواسطة إذ الزمانية، وهذا من أبدع التخلص، وهو من مبتكرات القرآن فيما أحسب".(٣)

٩- ابتكر القرآن أساليب في التشويق ومنها استخدام (**كَذَٰلِكَ**) دون أن يتقدم في الكلام ما يحتمل أن يكون مشارا إليه بها. قال تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾(٤)، "جملة كذلك يوحي إليك إلى آخرها ابتدائية، وتقديم المجرور من قوله كذلك على يوحي إليك للاهتمام بالمشار إليه والتشويق بتنبيه

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ١٢١.

(٢) سورة الأنفال: ٧ - ١١.

(٣) التحرير والتنوير (٩/ ٢٧٧)

(٤) سورة الشورى: ٣.

الأذهان إليه، وإذ لم يتقدم في الكلام ما يحتمل أن يكون مشارا إليه ب كذلك علم أن المشار إليه مقدر معلوم من الفعل الذي بعد اسم الإشارة وهو المصدر المأخوذ من الفعل، أي كذلك الإيحاء يوحي إليك الله. وهذا استعمال متبع في نظائر هذا التركيب كما تقدم في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[1]، قال ابن عاشور: "وأحسب أنه من مبتكرات القرآن إذ لم أقف على مثله في كلام العرب قبل القرآن".[2]

١٠- التفنن في تجديد نشاط السامعين، فمثلا يذكر ابن عاشور عند قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُدْخِلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَٰمُ وَٱلنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ ۝ وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِىَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَٰهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ ۝ أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم ﴾[3]، حيث قال تعالى: إِنَّ ٱللَّهَ يُدْخِلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾ وقال بعدها: ﴿ أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم ﴾ فقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ ﴾ تفريع على جملة ﴿ أَهْلَكْنَٰهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ ﴾ لتحقيق أنهم لا ناصر لهم لما في الكلام من المعنى التعريضي، فهو شبيه بالاستئناف البياني جاء بأسلوب التفريع. وجوز ابن عاشور أن يكون مفرعا على ما سبق من قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدْخِلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ فيكون له حكم الاعتراض؛ لأنه تفريع على اعتراض. وهذا تفنن في تلوين الكلام لتجديد نشاط السامعين.

ويرى أن هذا الأسلوب من الأساليب التي ابتكرها القرآن في كلام العرب.

---

(١) سورة البقرة: ١٤٣.

(٢) التحرير والتنوير (٢٥/ ٢٧)

(٣) سورة محمد: ١٢ – ١٤.

ويقول إن الاستفهام مستعمل في إنكار المماثلة التي يقتضيها حرف التشبيه. والمقصود من إنكار المشابهة بين هؤلاء وهؤلاء هو تفضيل الفريق الأول، وإنكار زعم المشركين أنهم خير من المؤمنين.(١) وإلى نحو هذا ذهب أبو السعود إذ رأى أن قوله: ﴿ أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ ﴾ تقرير لتباين حالي فريقي المؤمنين والكافرين.(٢)

١١- التأكيد على مضمون الكلام بدلالات مختلفة من دلالات الألفاظ، فاللفظ يدل على المعنى المراد بمنطوقه، وربما يؤكد ذات المعنى مفهوم اللفظ، أو مفهوم المخالفة، أو غير ذلك من دلالات.

١٢- سلك القرآن مسلك الإطناب لأغراض من البلاغة ومن أهم مقامات الإطناب مقام توصيف الأحوال التي يراد بتفصيل وصفها إدخال الروع في قلب السامع وهذه طريقة عربية. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ وَظَنَّ أَنَّهُ ٱلْفِرَاقُ وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ ﴾(٣).

١٣- ابتكر أساليب في الإيجاز منها إيجاز الحذف مع عدم الالتباس مثل قوله تعالى﴿ فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ ۖ فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَٱلطَّوْدِ ٱلْعَظِيمِ ﴾(٤). والتقدير فضرب فانفلق.

١٤- استخدم القرآن أساليب نظم في الكلام جديدة لا عهد للعرب بمثلها مثال قوله تعالى: ﴿ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ قَدْ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَّسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٢٦/ ٩٢)، بتصرف.

(٢) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (٨/ ٩٥)

(٣) سورة القيامة: ٢٨ – ٢٩.

(٤) سورة الشعراء: ٦٣.

قَدْ أَحْسَنَ ٱللَّهُ لَهُۥ رِزْقًا ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴾[١]. فإبدال (رَّسُولًا) من (ذِكْرًا) يفيد أن هذا الذكر ذكر هذا الرسول، وأن مجيء الرسول هو ذكر لهم، وأن وصفه بقوله يتلو عليكم آيات ذكر.

المبحث السادس

مبتكرات المعاني

١- صلاحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معان متعددة كلها تصلح لها العبارة باحتمالات لا ينافيها اللفظ، ولولا إيجاز القرآن لكان أداء ما يتضمنه من المعاني في أضعاف مقدار القرآن.[٢]

٢- جاء بالجمل الدالة على معان مفيدة محررة، شأن الجمل العلمية والقواعد التشريعي، فلم يأت بعموميّات شأنها التخصيص، أو مطلقات شأنها التقييد، كما كان يفعله العرب لقلة اكتراثهم بالأحوال القليلة والأفراد النادرة. ومن هذه القواعد التي صاغها القرآن: ﴿ لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ ﴾[٣].

٣- أن المعاني التي تتحمّلها جمل القرآن، تعتبر مرادة بها[٤] وهدف ذلك كله توفير المعاني، وأداؤها بأوضح عبارة وأخصرها، مثال ذلك " ما رواه أبو سعيد بن المعلىّ قال: دعاني رسول الله وأنا في الصلاة فلم أجبه فلما فرغت أقبلت إليه فقال

---

(١) سورة الطلاق: ١٠ – ١١.

(٢) انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ١٢١.

(٣) سورة النساء: ٩٥.

(٤) انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٩٣.

"ما منعك أن تجيبني؟ فقلت: يا رسول الله كنت أصلي، فقال: ألم يقل الله تعالى: ﴿ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ﴾[1]؟".[2]

٤- التضمين: وهو أن يضمّن الفعل أو الوصف معنى فعل أو وصف آخر ويشار إلى المعنى المضمن بذكر ما هو من متعلقاته من حرف أو معمول فيحصل في الجملة معنيان. وهو كثير في القرآن، لكني أستبعد أن يكون هذا الأسلوب من مبتكراته لأن أسلوب التضمين أسلوب قديم استخدمه العرب في كلامهم، إلا إن كان قصد ابن عاشور أن الابتكار إنما كان في المعاني المضمنة فهذا صحيح نوافق ابن عاشور عليه.

٥- أنه يستعمل اللفظ المشترك في معنيين أو معان إذا صلح المقام بحسب اللغة العربية لإرادة ما يصلح منها، واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي إذا صلح المقام لإرادتهما.

٦- الإتيان بالألفاظ التي تختلف معانيها باختلاف حروفها، أو اختلاف حركات حروفها وهو من أسباب اختلاف كثير من القراءات مثل: قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوۡمُكَ مِنۡهُ يَصِدُّونَ﴾[3]. بكسر الصاد وضمها، حيث يصدون بالكسر يمتنعون هم، ويصدون بالضم يعرضون هم ويمنعون غيرهم.

٧- الجزالة، والرّقّة وهما راجعتان إلى معاني الكلام، ولا تخلو سورة كما يقول ابن عاشور من تكرر هذين الأسلوبين، وكل منهما بالغ غايته في موقعه، فمن الرقة: قوله تعالى: ﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ

(١) سورة الأنفال: ٢٤.

(٢) أبو داوود، سنن أبي داوود، كتاب الطهارة، باب فاتحة الكتاب. (٢/ ٧١).

(٣) سورة الزخرف: ٥٧.

يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾[١]، ومن الجزالة قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُوا۟ فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَٰعِقَةً مِّثْلَ صَٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ﴾[٢].[٣]

المبحث السابع

مبتكرات المحسنات البديعية

ابتكر محسنات بديعية مثل الطرد والعكس في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾[٤]، ومن بدائع الإعجاز في هذه الآية أن قوله تعالى ﴿كُلٌّ فِى فَلَكٍ ﴾ فيه محسّن بديعي وهو الطرد والعكس فإن حروفه تقرأ من آخرها على الترتيب كما تقرأ من أولها، مع خفة التركيب ووفرة الفائدة وجريانه مجرى المثل من غير تنافر ولا غرابة، ومثله قوله تعالى: ﴿ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴾[٥] بطرح واو العطف، ولم يذكروا منه شيئا وقع في كلام العرب فهو من مبتكرات القرآن.[٦]

وقد عدّه السيوطي من ضمن بدائع القرآن وسماه القلب والمقلوب المستوي وما لا يستحيل.[٧] وأشار كثير من المفسرين إلى هذا المحسن عند هذه الآية ومنهم ابن جزيء الكلبي، والنيسابوري، والألوسي، وغيرهم.[٨]

---

(١) سورة الزمر: ٥٣.

(٢) سورة فصلت: ١٣.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (١/ ١٢٢).

(٤) سورة الأنبياء: ٣٣.

(٥) سورة المدثر: ٣.

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٢٣/ ٢٦).

(٧) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن (٣/ ٣١٨)

(٨) ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل (٢/ ٢٢). النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان (٥/ ١٨). القنوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن (١١/ ٢٩٨). الألوسي، روح المعاني (١٢/ ٢٥).

المبحث الثامن

مبتكرات القرآن في الألفاظ والتراكيب

١ - (صِبْغَةَ ٱللَّهِ)

قال تعالى: ﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴾[١].

يذكر التاريخ أن العرب كانوا إذا وُلد لهم مولود غطسوه في ماء أصفر يسمونه المعمودية؛ ليكون ذلك تطهيرا له كالختانة [٢].وقد أطلق القرآن على هذه المعمودية اسم الصبغة. ويذكر ابن عاشور أن هذا الإطلاق يمكن أن يكون من مبتكرات القرآن [٣].

التفسير:

الصبغة في اللغة تلوين الشيء بلون ما[٤]. وإطلاق الصبغة على ماء المعمودية أو على الاغتسال به استعارة مبنية على تشبيه وجهُهُ تخييلي، إذ تخيلوا أن التعميد يكسب المعمد به صفة النصرانية ويلونه بلونها كما يلون الصبغ ثوبا مصبوغا، وقريب منه إطلاق الصبغ على عادة القوم وخلقهم" [٥].أما إطلاق اسم الصبغة على الإسلام والاعتقاد والعمل المشار إليهما بقوله: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ ﴾[٦]، إلى قوله:

---

(١) سورة البقرة: ١٣٨.

(٢) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه (١/ ٢١٥). الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (١/ ١٩٦)

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١/ ٧٤٣).

(٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (٣/ ٣٣١)

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١/ ٧٤٣).

(٦) سورة البقرة: ١٣٦.

﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[١]، ردٌّ علي نصارى العرب بأنه إن كان إيمانكم حاصلا بصبغة القسيس فإيماننا حاصل بصبغ الله وتلوينه، وهي "استعارة علاقتها المشابهة وهي مشابهة خفية حسنها قصد المشاكلة، والمشاكلة من المحسنات البديعية ومرجعها إلى الاستعارة" [٢].

وجيء بلفظ الصبغة على طريقة المشاكلة، كما تقول لمن يغرس الأشجار: اغرس كما يغرس فلان، تريد رجلا يصطنع الكرم" [٣].و"كنى بالصبغة عنه، ظهور الأثر، أو ملازمته لمن ينتحله. فهو كالصبغ في هذين الوصفين" [٤].بمعنى أن التعميد يكسب المعمَّد به صفة النصرانية ويلوِّنه بلونها، كذلك الإيمان حين يخالط القلوب يكسب المؤمن صفة الإيمان.

الترجيح:

هنالك ما يعارض اعتبار هذا التعبير من مبتكرات القرآن وهو إشارة الراغب إلى أن اليهود والنصارى كانوا إذا لقنوا أولادهم اليهودية والنصرانية يقولون قد صبغناه[٥]، وكذلك أبو حيان يقول: "والعرب تسمي ديانة الشخص لشيء، واتصافه به صبغة" [٦].والنتيجة هذا التعبير كان مستخدما قبل القرآن،، وهو احتمال أشار إليه ابن عاشور [٧].وعليه يترجح أن هذا الوصف ليس من مبتكرات القرآن.

---

(١) سورة البقرة: ١٣٦.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١/ ٧٤٤).

(٣) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (١/ ١٩٦)

(٤) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير (١/ ٦٥٥)، بتصرف.

(٥) الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب، (١/ ٣٢٤)

(٦) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير (١/ ٦٥٥)، بتصرف.

(٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١/ ٧٤٣).

٢- (وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ)

قال تعالى: ﴿ قُلۡ إِنَّ ٱلۡفَضۡلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ﴾[١]، يذكر ابن عاشور أن وصف الله بواسع ربما تكون من مبتكرات القرآن.[٢]

التفسير:

الاتساع وما يشتق منه يطلق على الوفاء بالعمل دون مشقة، ويدل كذلك على الشدة أو الكثرة فيما يسند إلى الشيء أو يوصف به أو يعلق به من أشياء ومعان، وشاع ذلك حتى صار معنى ثانيا [٣].

وذكر المفسرون احتمالات لوصف الله بالواسع منها:

١- أنه يزيد من يشاء من خلقه المنفقين في سبيله. يقصد أن السعة وصف لما يؤتيه الله لعباده. وهذا ما ذهب إليه الطبري[٤] وابن كثير حيث حمل وصف الله بالواسع على أنه سبحانه اختص المؤمنين بالفضل بما لا يحدُّ ولا يوصف.[٥]

٢- أن الله واسع لتلك الأضعاف، عليم بما ينفق الذين ينفقون أموالهم في طاعة الله[٦].

٣- عدم تناهي التعلقات لصفاته ذات التعلق فهو واسع العلم، واسع الرحمة، واسع العطاء، فسعة صفاته تعالى أنها لا حد لتعلقاتها، فهو أحق

---

(١) سورة آل عمران: ٧٣.

(٢) التحرير والتنوير (٣/ ٢٨٤)

(٣) التحرير والتنوير (٣/ ٢٨٤)

(٤) تفسير الطبري، جامع البيان ت شاكر (٦/ ٥١٧)

(٥) تفسير ابن كثير، ط العلمية (٢/ ٦٠)

(٦) تفسير الطبري، جامع البيان ت شاكر (٦/ ٥١٧)

الموجودات بوصف واسع؛ لأنه الواسع المطلق.[١]

ويرى ابن عاشور "أن واسع من صفات الله وأسمائه الحسنى وهو بالمعنى المجازي لا محالة؛ لاستحالة المعنى الحقيقي في شأنه تعالى... وإسناد وصف واسع إلى اسمه تعالى إسناد مجازي أيضا؛ لأن الواسع صفاته ولذلك يؤتى بعد هذا الوصف أو ما في معناه من فعل السعة بما يميز جهة السعة من تمييز نحو: وسع كل شيء علما، ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما. فوصفه في هذه الآية بأنه واسع هو سعة الفضل لأنه وقع تذييلا لقوله: (إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ)"[٢]، وقريب من هذا ذكر الشوكاني حيث قال: "إن الله ذو سعة لا ينقص من سعة ملكه غنى من يغنيه من عباده".[٣]

وفي كون السعة مسندة لصفة الله لا لذاته ذكر السعدي "أن الله واسع الفضل كثير الإحسان؟[٤] ولعله يقصد أن السعة تسند لفضله سبحانه وليس له. على خلاف بينه وبين ابن عاشور في عدّ هذا الإسناد مجازيا كما اختار ابن عاشور أو حقيقيا كما اختار السعدي، وعلى كلتا الحالتين ليس هذا من باب المجاز الذي يرد في باب تأويل صفات الله عز وجل لذا فأمره أهون.

---

(١) التحرير والتنوير (٣/ ٢٨٤)، قال ابن عاشور "فوصفه في هذه الآية بأنه واسع هو سعة الفضل لأنه وقع تذييلا لقوله: "ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء".وهذا خطأ والصواب أنه وقع تذييلا لقوله تعالى: (إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ). أما التذييل الذي ذكره ابن عاشور فقد وقع في [المائدة: ٥٤] في قوله تعالى: {ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ}.

(٢) نفسه.

(٣) فتح القدير للشوكاني (٤/ ٣٣)

(٤) تفسير السعدي، تيسير الكريم الرحمن (ص/ ١٣٥)

الترجيح:

لم أجد فيما وقفت عليه من تفاسير أحدا ذكر أن العرب وصفوا موصوفا ما بواسع للدلالة على عدم تناهي التعلقات لصفات هذا الموصوف، بمعنى واسع العلم، واسع الرحمة، واسع العطاء، وبناء عليه يحتمل أن يكون وصف لله بواسع من مبتكرات القرآن.

٣- (لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ)

يقول تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ ۗ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ * لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُوا۟ خَآئِبِينَ * لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾[١].

يرى ابن عاشور: أن جملة (لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ)" تجري مجرى المثل إذ ركبت تركيبا وجيزا محذوفا منه بعض الكلمات، -ويقول- لم أظفر فيما حفظت من غير القرآن، بأنها كانت مستعملة عند العرب، فلعلها من مبتكرات القرآن، وقريب منها قوله: ﴿ وَمَآ أَمْلِكُ لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن شَيْءٍ ﴾[٢]، وقوله: ﴿ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَيْءٍ ﴾[٣]، وقوله: ﴿ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا ﴾[٤]، فإن كانت حكاية قولهم بلفظه، فقد دلَّ على أن هذه الكلمة مستعملة عند العرب، وإن كان حكاية بالمعنى فلا".[٥]

---

(١) سورة آل عمران: ١٢٦ –١٢٨.

(٢) سورة الممتحنة: ٤.

(٣) سورة آل عمران: ١٥٤.

(٤) سورة آل عمران: ١٥٤.

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٤/ ٨٣).

التفسير:

هذه الآيات كما نقل أكثر المحدثين والمفسرين نزلت يوم أحد، فعن أنس أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كُسِرَتْ رَبَاعِيَتُهُ يَوْمَ أُحُدٍ، وَشُجَّ فِي رَأْسِهِ، فَجَعَلَ يَسْلُتُ الدَّمَ عَنْهُ، وَيَقُولُ: "كَيْفَ يُفْلِحُ قَوْمٌ شَجُّوا نَبِيَّهُمْ، وَكَسَرُوا رَبَاعِيَتَهُ، وَهُوَ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللهِ؟"، فأنزل الله عز وجل: (لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ)[١].[٢]

وذكر النحويون والمفسرون[٣] في محل هذه العبارة من السياق قولين هما:

الأول: أن قوله: (أو يتوب عليهم) عطف على قوله: (ليقطع طرفا من الذين كفروا)، وقولُه: (ليس لك من الأمر شيء) اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه. كما تقول: (ضربت زيدا –فاعلم ذلك– وعمرا).

الثاني: أنَّ (أو) بمعنى (حتَّى)، و (إلّا أنْ)، و (ذلك أنَّ)، وقوله تعالى: (ليس لك من الأمر شيء) مختصر معناه: ليس لك من الأمر في عقابهم، أو استصلاحهم شيءٌ، حتى تقع إنابتهم أو تعذيبهم. فيكون أمرك حينئذ تابعا لأمر الله برضاك وتدبيره.[٤]

رجح ابن عاشور أن جملة (ليس لك من الأمر شيء) وضعت بين المتعاطفات؛ ليظهر أن المراد من الأمر هو الأمر الدائر بين هذه الأحوال الأربعة من أحوال المشركين

---

(١) سورة آل عمران: ١٢٨.

(٢) البخاري، صحيح البخاري (٥/ ٩٩). مسلم، صحيح مسلم (٣/ ١٤١٧)

(٣) انظر: الزجاج، معاني القرآن ١/ ٤٦٨. الأخفش، معاني القرآن ١/ ٢١٥. والطبري، جامع البيان ت شاكر (٧/ ١٩٤)، والزجاج، معاني القرآن وإعرابه (١/ ٤٦٧). السمرقندي، بحر العلوم (١/ ٢٤٥)، الواحدي، البسيط (٥/ ٥٨٤). ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (١/ ٥٠٦). الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٨/ ٣٥٦)، السمين الحلبي، والدر المصون في علوم الكتاب المكنون (٣/ ٣٩١).

(٤) الفراء، معاني القرآن (١/ ٢٣٤)

وهي قطع الطرف أو الكبت أو التوبة أو العذاب، أي ليس لك من أمر هذه الأحوال الأربعة شيء بل الأمر لله، وجاءت هذه الجملة قبل قوله: أو يتوب عليهم استئناسا للنبي ﷺ، إذ قدم ما يدل على الانتقام منهم لأجله، ثم أردف بما يدل على العفو عنهم، ثم أردف بما يدل على عقابهم، ففي بعض هذه الأحوال إرضاء له من جانب الانتصار له، وفي بعضها إرضاء له من جانب تطويعهم له. ولأجل هذا المقصد عاد الكلام إلى بقية عقوبات المشركين بقوله تعالى: (أو يعذبهم)[١]

الترجيح:

هذا التركيب من مبتكرات القرآن الكريم؛ فابن عاشور ذكر أنه لم يحفظ من كلام العرب مثل هذا التركيب، وأنا لم أجد من المفسرين من جاء بشاهد على أنه كان مستخدما أو قال إن هذا التعبير كان مستخدما، ولا تدل حكاية القرآن هذه العبارة على لسان العرب أنهم كانوا يستخدمونها؛ لأن من أساليب القرآن أنّ يتصرف في أقوال المحكي عنهم فيصوغها بعبارته وفق ما يقتضيه أسلوب الإعجاز، وليس على الصيغة التي وردت عن المحكي عنهم.

٤- (وَلَمَّا سُقِطَ فِيٓ أَيۡدِيهِمۡ)

يقول تعالى: ﴿ وَلَمَّا سُقِطَ فِيٓ أَيۡدِيهِمۡ وَرَأَوۡاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ ضَلُّواْ قَالُواْ لَئِن لَّمۡ يَرۡحَمۡنَا رَبُّنَا وَيَغۡفِرۡ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾[٢]، يرى ابن عاشور إنّ تعالى: (وَلَمَّا سُقِطَ فِيٓ أَيۡدِيهِمۡ) من مبتكرات القرآن حيث لم يرد في شيء من كلام العرب قبل القرآن.[٣]

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٣/ ٧٩-٨٢).

(٢) سورة الأعراف: ١٤٩.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٨/ ٢٩٤).

التفسير:

الآيات تشير إلى الحالة التي أصابت بني إسرائيل لما ندموا على عبادتهم العجل عندما رجع موسى إليهم، واستسلموا لموسى وحكمه فيهم. وهذا كما ذكر الرماني "استعارة وحقيقتها: ندموا لما رأوا من أسباب الندم، إلا أن الاستعارة أبلغ للإحالة فيه على الإحساس. لما يوجب الندم بما سقط في اليد، فكانت حاله أكشف في سوء الاختيار لما يوجب من الوبال".[١]

يقول ابن عاشور عن هذا التركيب: "هو عبارة أجراها القرآن الكريم مجرى المثل، إذ انتظمت على إيجاز بديع وكفاية واستعارة، فإنّ اليد تستعار للقوة والنصرة، قال تعالى: ﴿ ٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱذۡكُرۡ عَبۡدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلۡأَيۡدِۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٞ ﴾[٢]، أي القوة، ومعنى قوله تعالى: (وَلَمَّا سُقِطَ فِيٓ أَيۡدِيهِمۡ) أي سقط في يده ساقط، فأبطل حركة يديه، وذلك كناية عن كونه قد فجأه ما أوجب حيرته في أمره، وقد استعمل في الآية في معنى النّدم وتَبيُن الخطأ لهم".[٣]

الترجيح:

ذكر الطبري أن هذه العبارة تقولها العرب لكل نادم على أمر فات منه أو سلف، وعاجز عن شيء.[٤] والظاهر أن الطبري يقصد العرب الذين قبل القرآن، وهذا يدل على العبارة كانت مستخدمة وليست من مبتكرات القرآن.

بينما نسب ابن عاشور للزّجّاج أن هذا النظم لم يُسمع قبل القرآن ولم تعرفه

---

(١) الرماني، النكت في إعجاز القرآن، (ص: ٩٤).

(٢) سورة ص: ١٧.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٨/ ٢٩٤).

(٤) الطبري، جامع البيان ت شاكر (١٣/ ١١٨)

العرب.[١] غير أني لما عدت إلى الزّجّاج لم أجد هذه المقالة، وما قاله الزّجّاج بالنص هو" يقال للرجل النّادم على ما فعل الخَسِر على ما فرّط منه، وقد سقط في يده وأسقط، وقد رويت سُقِط في القراءة، فالمعنى ولما سقط النّدم في أيديهم، كما تقول للذي يحصل على شيء -إذا كان مما لا يكون في اليد- قد حصل في يده من هذا مكروه، تُشبّهُ ما يحصُل في القلب وفي النفس بما يُرى بالعين".[٢]

فكما ترى ليس في قول الزّجّاج هذه العبارة ولا ما بمعنها، ولم أجد في ما يتوافر من التفاسير المطبوعة هذا القول لا عند الزجاج ولا غيره، بل قد نقل كثير من المفسرين ما قاله الزجاج ولم يذكر أحد منهم العبارة التي نسبها ابن عاشور له ولا شيئا بمعناها، ومن نقل عنه نقل العبارة التي نسبتها له بالنص.[٣]

إذا ليس فيما قرأت عن المفسرين ما يدل على أن هذه العبارة جديدة ابتكرها القرآن، بل وجدت ما يدل على أنها كانت مستخدمة كما ذكرت عن الطبري آنفا، ويؤيده قول الثعلبي: (**سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ**) ندموا على عبادة العجل وهذا من فصيحات القرآن، والعرب تقول لكل نادم أو عاجز عن شيء: سقط في يديه وأسقط... وذلك أن يضرب الرجلُ الرجلَ أو يصرعه فيرمي به من يديه إلى الأرض ليأسره فيكتفه، والمرمي فيه مسقوط في يد الساقط".[٤]

ويؤكده ما نسبه ابن عطية[٥] للجرجاني[٦] وهو أن هذا التعبير كان مستخدما

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٨/ ٢٩٤).

(٢) الزجاج، معاني القران وإعرابه، (٢/ ٣٧٨).

(٣) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير (٢/ ١٥٥)، ابن عطية، المحرر الوجيز، (٢/ ٤٥٥-٤٥٦). أبو حيان، البحر المحيط في التفسير (٥/ ١٧٨)

(٤) الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن (٤/ ٢٨٥)

(٥) ابن عطية، المحرر الوجيز، (٢/ ٤٥٥).

(٦) لم أجد هذا الكلام المنسوب للجرجاني في كتبة المتوفرة.

لكنه دثر استعماله، لكن ابن عطية تعقبه وقال هذا الكلام ضعف، والظاهر أنه يقصد انها مستخدمة لم تندثر، كذلك نقل عنه أبو حيان[١] هذا الكلام لكنه سكت ولم يعقب، ولعل هذا دليل على موافقة ابن عطية.

كما نقل ابن عطية[٢] عن أبي مروان ابن السراج[٣] أنّه قال:" قول العرب سقط في يده" مما أعياني معناه" وهذا استشهاد منه على أن العبارة منقولة عن العرب.

لكن ابن عاشور اعترض على ذلك فقال: "لم أره في شيء من كلامهم قبل القرآن، وقول ابن السراج: قول العرب سقط في يده، لعله يريد العرب الذين بعد القرآن".[٤]

واعتراض ابن عاشور هذا محتمل لكنني استبعد أن يشير كثير من المفسرين إلى أن هذا التعبير تستعمله العرب ويقصدون العرب الذين بعد القرآن، ويعلمون أن العرب الذين قبل القرآن ما كانوا يستخدمونه، ثم لا يشيرون إلى ذلك، مع أهمية هذه الإشارة وصلتها بإثبات إعجاز القرآن، وابتكاره هذه العبارات البليغة، وبهذا أرى أن هذا التعبير ليس من مبتكرات القرآن.

٥- (كَمَثَلِ ٱلۡكَلۡبِ إِن تَحۡمِلۡ عَلَيۡهِ يَلۡهَثۡ أَوۡ تَتۡرُكۡهُ يَلۡهَثۚ)

من مبتكرات القرآن الكريم التي ذكرها ابن عاشور تشبيه الضّال بالكلب في

---

(١) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير (٥/ ١٧٨)

(٢) ابن عطية، المحرر الوجيز، (٢/ ٤٥٦).

(٣) المحدث اللغوي، أبو مروان عبد الملك بن قاضي الجماعة أبي القاسم سراج بن عبد الله بن محمد بن سراج الأموي، مولاهم القرطبي الأندلسي، ولد سنة أربعمائة في ربيع الأول، عارف بلسان العرب، موثوق النقل، توفي يوم عرفة سنة تسع وثمانين وأربعمائة رَحِمَهُ ٱللَّهُ، (انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (١٩/ ١٣٣).

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٨/ ٢٩٤).

قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾(١)

التفسير:

التعبير مثل لحال المتلبس بالنقائص والكفر بعد الإيمان والتقوى بحال الكلب اللاهث؛ لأن اتصافه بالحالة التي صيرته شبيها بحال الكلب اللاهث تفرع على إخلاده إلى الأرض واتباع هواه، فالكلام في قوة أن يقال: ولكنه أخلد إلى الأرض فصار في شقاء وعناد، كمثل الكلب بالحالة التي ذكرت، فهذا الضال تحمل كلفة اتباع الدين الصالح وصار يطلبه في حين كان غير مكلف بذلك في زمن الفترة، فلقي من ذلك نصبا وعناء، فلما حان حين اتباع الحق ببعثة محمد ﷺ تحمل مشقة العناد والإعراض عنه في وقت كان جديرا فيه بأن يستريح من عنائه لحصول طلبته. وليس لشيء من الحيوانات تصلح للتشبيه بها في الحالتين غير حالة الكلب اللاهث، لأنه يلهث على كل الأحوال.(٢) وهذا ما تنبه له البقاعي عندما اعتبر الآية تشبيه مثله بمثل الكلب، لا تشبيه مثله بالكلب.(٣)

وذهب بعض المفسرين إلى أنه تشبيه بسيط يقوم على تشبيه المتلبس بالنقائص والكفر بعد الإيمان والتقوى بالكلب في خسته. وممن ذهبوا لهذا الزمخشري حيث قال:" صفته التي هي الخسة والصفة كصفة الكلب في أخس أحواله وأذلها وهي دوام اللهث".(٤) وإلى مثل ذلك ذهب أبو

---

(١) سورة الأعراف: ١٧٦.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٩/ ١٧٧)، بتصرف.

(٣) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (٨/ ١٦٠)

(٤) الزمخشري، الكشاف، (٢/ ١٧٨)

السعود[١]، والشوكاني[٢].

وهذا قول فيما أرى ضعيف: لأنّه لو كان المقصود التشبيه البسيط لما كان ذكر سبحانه وتعالى: (كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ)[٣] بل اقتصر على أنه كلب لتشويه الحالة المشبه بها، لتكتسب الحالة المشبهة هذا التشويه.

الترجيح:

الذي أراه أولا أنّ التشبيه تمثيل مركّب، والدليل ذكره تعالى حالتين متقابلتين للكلب، ولو كان القصد التشبيه البسيط بين الضّال والكلب، والشبّه هو الخسة، لكفى قوله فمثله كمثل الكلب ولحصل إدراك وجهة الشبه، وثانيا أن العبارة من مبتكرات القرآن إذ ليس لدينا ما يشير إلى أن العرب استخدموا هذا التعبير.

٦- (خُذِ ٱلْعَفْوَ)

قال تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[٤]، يذكر ابن عاشور أن استعارة الأخذ للعفو ربما تكون من مبتكرات القرآن.

التفسير:

حقيقة الأخذ تناول شيء للانتفاع به أو لإضراره، يقال: أخذت العدو من تلابيبه، ويقال للأسير أخيذ، ويقال للقوم إذا أسروا أخذوا. "واستعمل الأخذ هنا مجازا فاستعير للتلبس بالوصف والفعل من بين أفعال لو شاء لتلبس بها، فيشبه ذلك

---

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (٣/ ٢٩٣).

(٢) الشوكاني، فتح القدير، (٢/ ١٥٤)

(٣) سورة الأعراف:١٧٦.

(٤) سورة الأعراف: ١٩٩.

التلبس واختياره على تلبس آخر بأخذ شيء من بين عدة أشياء، والمعنى: عامل به واجعله وصفا ولا تتلبس بضده".(١)

والعفو الصفح عن ذنب المذنب وعدم مؤاخذته بذنبه، واللفظ عام ويدخل فيه العفو عن المشركين وعدم مؤاخذتهم بإساءاتهم للمؤمنين.(٢)

وأكثر المفسرين ذهبوا إلى أن الأخذ مجاز، واختلفوا في مجازه، فمنهم من جعله مجازا عن الرضا بما تيسر من أعمال من الناس، والتسهل في التكليف والطلب، ومنهم من جعله مجازا عن التخلق بخلق العفو وترك الغلظة، وذلك مثل قبول الاعتذار والعفو والمساهلة وترك البحث عن الأشياء ونحو ذلك؛(٣) "لأن الله أتبع ذلك تعليمَه نبيَّه ﷺ محاجَّته المشركين في الكلام، وذلك قوله: ﴿ قُلِ ٱدۡعُواْ شُرَكَآءَكُمۡ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴾(٤)، وعقَّبه بقوله: ﴿ وَإِخۡوَٰنُهُمۡ يَمُدُّونَهُمۡ فِي ٱلۡغَيِّ ثُمَّ لَا يُقۡصِرُونَ وَإِذَا لَمۡ تَأۡتِهِم بِـَٔايَةٖ قَالُواْ لَوۡلَا ٱجۡتَبَيۡتَهَاۚ قُلۡ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ مِن رَّبِّيۚ هَٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمۡ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ﴾(٥)، فما بين ذلك بأن يكون من تأديبه نبيَّه ﷺ في عشرتهم به، أشبهُ وأولى من الاعتراض بأمره بأخذ الصدقة من المسلمين".(٦)

ومنهم من أبقاه على ظاهره أي اعف عنهم، "وفيه استعارة مكنية إذ شبه العفو

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٩/ ٢٢٦-٢٢٧)

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٩/ ٢٢٦-٢٢٧)

(٣) البغوي، معالم التنزيل، ط- طيبة (٣/ ٣١٦)، الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٢/ ١٨٩)

(٤) سورة الأعراف: ١٩٥.

(٥) سورة الأعراف: ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٦) الطبري، جامع البيان ت شاكر (١٣/ ٣٢٦)،

بأمر محسوس يطلب فيؤخذ".[١]

ومنهم من حمل التعبير على معناه الحقيقي، وقالوا العفو ما فضل من الأكل والعيال، وأخذه في الصدقات. وقد نسخ بآية الزكاة وهذا كقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾[٢].[٣]

الترجيح:

الراجح أن الأخذ مجاز، ولا ضير في توسيعه ليحتمل قبول الاعتذار، والتجاوز عن الزلات، والرضا بما تيسر للناس من العمل وحملهم على ما يطيقون. أما القول بأن المعنى خذ الزكاة مما فضل من أموالهم فهو بعيد؛ لأن السياق في الزكاة.

والراجح كذلك أن التعبير من مبتكرات القرآن، إذ ليس هنالك ما يشير إلى أن العرب استخدموا هذا التعبير قبل القرآن.

٧- (ذَاتَ بَيْنِكُمْ)

يقول تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾[٤]، يذكر ابن عاشور أنه لم يقف على استعمال ذات البين في كلام العرب، ويحسب أنه من مبتكرات القرآن.[٥]

---

(١) الألوسي، روح المعاني (٥/ ١٣٧)

(٢) سورة البقرة: ٢١٩.

(٣) السمرقندي، بحر العلوم (١/ ٥٧٦)، الألوسي، روح المعاني (٥/ ١٣٧).

(٤) سورة الأنفال: ١.

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٩/ ٢٥٣-٢٥٤).

التفسير:

نزلت الآية حين اختلف أهل بدر في الغنائم.[١] ويظهر من الكلام أن الأمر بالإصلاح جاء على إثر وقوع فساد بينهم، وهو فساد التنازع والتظالم. وفي معنى (وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡ) ذكر المفسرون: أن القوم أمروا بالطاعة ولزوم الجماعة، والمقصود (بذات البين) يحتمل ثلاث احتمالات هي:

١- أن يجعلوا الأمر الذي يجمعهم صالحا غير فاسد، ومعنى (ذَاتَ بَيۡنِكُمۡ): الحالة التي بينكم؛ فالتأنيث للحالة.[٢]

٢- وذكر آخرون أن البين يطلق على الوصل.[٣] واختار الزجاج: "أن ذات بينكم: حقيقة وصلكم، والبين: الوصل".[٤] وقال ابن عطية: "الذي يفهم من (بَيۡنِكُمۡ) هو معنى يعم جميع الوصل والمودات وذات ذلك هو المأمور بإصلاحها أي نفسه وعينه فحض الله على إصلاح تلك الأجزاء وإذا حصلت تلك

---

(١) هذا معنى أثر عن ابن عباس رواه بلفظ مقارب أبو داود (٢٧٣٧)، كتاب الجهاد، باب في النفل، وسنده صحيح. والحاكم في مستدركه (٢/ ١٣٢)، وصححه ووافقه الذهبي في التلخيص، وقال: على شرط البخاري. أحمد في مسنده (٥/ ٣٢٢). وروى نحوه مطولًا الحاكم في لمستدرك كتاب التفسير، سورة الأنفال (٢/ ٣٢٦). ورواه الإمام أحمد في مسنده (٥/ ٣٢٢). وروى نحوه مطولًا الحاكم في لمستدرك كتاب التفسير، سورة الأنفال (٢/ ٣٢٦).

(٢) الواحدي، التفسير البسيط (١٠/ ١٢). وانظر: الزجاج، معاني القرآن (٢/ ٤٠٠)، السمرقندي، بحر العلوم، (٢/ ٤)، البغوي، معالم التنزيل، (٣/ ٣٢٦). القرطبي، أحكام القرآن، (٧/ ٣٦٤). البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (٣/ ٤٩)، النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (١/ ٦٢٩). السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (٥/ ٥٥٦). أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (٤/ ٣).

(٣) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير (٥/ ٢٦٩)

(٤) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، (٢/ ٤٠٠).

حصل إصلاح ما يعمها وهو البين الذي لهم".[١]

٣- أن البين يطلق على الفراق، وذات هنا نعت لمفعول محذوف أي وأصلحوا أحوالا ذات افتراقكم، "ولما كانت الأحوال ملابسة للبين أضيفت صفتها إليه كما تقول اسقني ذا إنائك أي ماء صاحب إنائك، فلما لابس الماء الإناء وصف بذا وأضيف إلى الإناء، والمعنى اسقني ما في الإناء من الماء".[٢] واختار أبو حيان ذلك؛ لأن استعمال (ذات) في الفراق أشهر من استعمالها في الوصل؛ ولأن إضافة (ذات) إليه أكثر من إضافة (ذات) إلى (بين) الظرفية؛ ولأنها ليست كثيرة التصرف بل تصرفها كتصرف (أمام) و (خلف) وهو تصرف متوسط ليس بكثير.

الترجيح:

الأشهر عند العلماء أن (ذات) بمعنى حقيقة الشيء وماهيته، ومعنى الآية: أصلحوا حقيقة بينكم، وهذا التعبير من مبتكرات القرآن إذ لم أقف على أثر عن العرب يدل على أنها كانت مستخدمة قبل القرآن، ولا وقفت على أحد ذكر أنها كانت مستخدمة.

٨- (رَاوَدَتْنِي عَن نَّفْسِي)

قال تعالى على لسان يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَن نَّفْسِي ۚ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾[٣]

يرى ابن عاشور: أن حرف (عن) للمجاوزة، والمعنى راودته مباعدة له عن نفسه، أي بأن يجعل نفسه لها. والظاهر أن هذا التركيب من مبتكرات القرآن،

---

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز، (٢/ ٥٠٠).

(٢) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير (٥/ ٢٦٩)

(٣) سورة يوسف: ٢٦.

فالنفس هنا كناية عن غرض المواقعة.[١]

التفسير:

راودته من الرَّوْدُ وهو: "التّردّد في طلب الشيء برفق، والمُرَاوَدَةُ: أن تنازع غيرك في الإرادة، فتريد غير ما يريد".[٢]

وكلام أكثر اللغويين والمفسرين يشير إلى أن بمعنى المراودة تحتمل معاني أشهرها: الإرادة والطلب برفق وتأن ولين كما ذكر القرطبي[٣]. أو الدعوة المتكررة كما السمرقندي[٤]، والبيضاوي[٥].وهما معنيان متقاربان فيهما معنى التردد.

وقد يخص بمحاولة الوقاع، فيقال: راود الرجل امرأته عن نفسها وراودته هي عن نفسه إذا حاول كل منهما الجماع.[٦]

الترجيح:

يترجح أن هذا التعبير من مبتكرات القرآن، وليس لدينا فيما وقفنا عليه من الشواهد اللغوية، ما يدل على أنه كان مستخدما، كما لم يذكر أحد من المفسرين واللغويين أن هذا التعبير كان مستخدما قبل القرآن.

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١٢/ ٤٥).

(٢) الراغب، المفردات في غريب القرآن (ص: ٣٧١)

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،(٩/ ١٦٢).

(٤) السمرقندي، بحر العلوم (٢/ ١٨٩)

(٥) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (٣/ ١٦١). أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (٤/ ٢٦٨). الألوسي، روح المعاني (٦/ ٤١٠)

(٦) الزجاج، معاني القرن وإعرابه (٣/ ٩٩). ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٣/ ٢٣٢). الشوكاني، فتح القدير، (٣/ ٢٠)

٩- (فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ)

قال تعالى: ﴿ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَبَؤُاْ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ قَوۡمِ نُوحٖ وَعَادٖ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡۚ لَا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا ٱللَّهُۚ جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَقَالُوٓاْ إِنَّا كَفَرۡنَا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِي شَكّٖ مِّمَّا تَدۡعُونَنَآ إِلَيۡهِ مُرِيبٖ ﴾[1]، هنا ذكر ابن عاشور أنّ تركيب (فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ) لا سبق للعرب باستخدام مثله، فلعله من مبتكرات القرآن.

التفسير:

ذكر الزمخشري عدة وجوه يحتملها هي: أنهم عضوها غيظا وضجرا مما جاءت به الرسل، أو ضحكا واستهزاء كمن غلبه الضحك فوضع يده على فيه. أو وضعوها على أفواههم يقولون للأنبياء: أطبقوا أفواهكم واسكتوا. أو ردّوها في أفواه الأنبياء يشيرون لهم إلى السكوت. أو وضعوها على أفواه الأنبياء يسكتونهم ولا يذرونهم يتكلمون. وربما تكون الأيدي كناية عن النعمة بمعنى، ردُّوا نعم الأنبياء التي هي أجل النعم.[2]

وقال ابن عاشور: "وأولاها بالاستخلاص أن يكون المعنى: أنهم وضعوا أيديهم على أفواههم إخفاء من شدة الضحك من كلام الرسل كراهية أن تظهر دواخل أفواههم، وذلك تمثيل لحالة الاستهزاء بالرسل".[3]

الترجيح:

يحتمل التعبير أن يكونوا ردوها فعضوها غيظا وضجرا مما جاءت به الرسل،

---

(١) سورة إبراهيم: ٩.

(٢) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٢/ ٥٤٢).

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١٣/ ١٩٦).

أو ردوها كمن غلبه الضحك فوضع يده على فيه. أو أشاروا بأيديهم إلى ألسنتهم وما نطقت به من قولهم (إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ)، أو وضعوها على أفواههم يقولون للأنبياء: أطبقوا أفواهكم واسكتوا. وليس شرطا أن يكون كل واحد منهم فعل ذلك بل كل منهم فعل هذه الحركة ويقصد شيئا مما تحتمله هذه الإشارة.

هذا ولم أقف على ما يدل على أن العرب استخدت هذا التعبير، غير أني وجدت القرطبي ينسب لأبي عبيدة: أن هذا التركيب" ضرب مثل، أي لم يؤمنوا ولم يجيبوا، والعرب تقول للرجل إذا أمسك عن الجواب وسكت: رد يده في فيه، ونسب ذلك كذلك إلى الأخفش.[١] وقد نقل الشوكاني كلام القرطبي ولم يعقب عليه.[٢]

لكني رجعت لمجاز القرآن ولم أجد هذه العبارة التي نسبها القرطبي له، وما قاله أبو عبيدة هو: "مجازه مجاز المثل، وموضعه موضع كفُّوا عما أمروا به من الحق، ولم يؤمنوا به ولم يسلموا، يقال: (ردَّ يده في فمه) أي أمسك إذ لم يجب".[٣] كذلك رجعت إلى معاني القرآن للأخفش ولم أجد هذه العبارة.

والذي أميل إليه أن هذا التركيب كما قال ابن عاشور من مبتكرات القرآن حيث لم يثبت عند أحد نص يشير إلى أن العرب استخدمته.

١٠- (ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا)

قال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[٤]

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،(٩/ ٣٤٥-٣٤٦)

(٢) الشوكاني، فتح القدير، (٣/ ١١٦).

(٣) مجاز القرآن، أبو عبيده، (١/ ٣٣٦)

(٤) سورة الإسراء: ١.

يرى ابن عاشور أن المسجد الأقصى هو المسجد المعروف ببيت المقدس، وهو المسجد الّذي بناه سليمان عليه الصلاة والسلام. ويحسب أنّ هذا العلم له من مبتكرات القرآن، فلم يكن العرب يصفونه بهذا الوصف ولكنّهم لما سمعوا هذه الآية فهموا المراد منه أنّه مسجد إيلياء، ولم يكن مسجد لدين إلهي غيرهما يومئذ.(١)

التفسير:

المسجد الأقصى هو مسجد بيت المقدس، وهو قول كل المفسرين كما ذكر الواحدي(٢)، والدليل على أنه هو المراد في الآية جعله نهاية الإسراء من المسجد الحرام، وقد ثبت في الأثر أن المسجد الذي أسري إليه الرسول ﷺ هو مسجد بيت المقدس.(٣) وبهذا الوصف الوارد له في القرآن والسنة صار مجموع الوصف والموصوف علما بالغلبة على مسجد بيت المقدس كما كان المسجد الحرام علما بالغلبة على مسجد مكّة.(٤)

ومعنى الأقصى الأبعد، وسمي مسجد بيت المقدس الأقصى؛ لأنه الأبعد

---

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ١٤/ ١٢-١٣.

(٢) التفسير البسيط (١٣/ ٢٤٨)معاني القرآن للفراء (٢/ ١١٥). تفسير السمرقندي، بحر العلوم (٢/ ٢٩٩). تفسير البغوي - طيبة (٥/ ٥٨). تفسير الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٢/ ٦٤٨). تفسير الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٢٠/ ٢٩٢). تفسير القرطبي (١٠/ ٢١٢). تفسير النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (٢/ ٢٤٥). البحر المحيط في التفسير (٧/ ١٠). تفسير أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (٥/ ١٥٥)

(٣) ثبت حديث الإسراء والمعراج بعدة روايات أثبتها ما في صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب المعراج، رقم (٣٨٨٧) (٥/ ٥٢). وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب حديث الإسراء، (١/ ١٥٠)، رقم (٢٦٤).

(٤) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ١٤/ ١٢-١٣.

عن المسجد الحرام وقيل لأنه لم يكن حينئذ وراءه مسجد، وقيل لأنه أبعد المساجد التي تزار.(١)

والغرض من وصفه بالأقصى زيادة التنبيه على معجزة الإسراء لكون النبي ﷺ قطع مسافة طويلة جدا في جزء من ليلة.(٢)

الترجيح:

يترجح أن إطلاق هذا اسم الأقصى على مسجد بيت المقدس من مبتكرات القرآن، فلم أقف على أثر تاريخي يشير إلى أنه كان يسمى كذلك قبل القرآن.

١١- (إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ)

قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ لَعَلِّيٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُۚ كَلَّآۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾(٣)، يرى ابن عاشور أن عبارة (إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ) تركيب يجري مجرى المثل وهو من مبتكرات القرآن.

التفسير:

يخبر تعالى أن الكافر إذا حضره الموت، أدرك تفريطه في الدنيا، وصار يطلب الرجعة إليها لعله يعمل صالحا، عندها يقول له عز وجل: (إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ)،

(١) التفسير البسيط (١٣/ ٢٤٨)معاني القرآن للفراء (٢/ ١١٥). تفسير السمرقندي، بحر العلوم (٢/ ٢٩٩). تفسير البغوي – طيبة (٥/ ٥٨). تفسير الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٢/ ٦٤٨). تفسير الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٢٠/ ٢٩٢). تفسير القرطبي (١٠/ ٢١٢). تفسير النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (٢/ ٢٤٥). البحر المحيط في التفسير (٧/ ١٠). تفسير أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (٥/ ١٥٥)

(٢) تفسير ابن عطية، المحرر الوجيز، ٣/ ٤٣٦. التحرير والتنوير، ابن عاشور، ١٤/ ١٢-١٣.

(٣) سورة المؤمنون: ٩٩ – ١٠٠.

والتعبير هنا يحتمل ثلاثة احتمالات: أنها مجرد كلمة لا تغني أكثر من أن يقولها ولا نفع له.(١) أو إخبار المؤكد بأن هذا الحدث سيقع، وأن الكافر سيقول هذه الكلمة.(٢) ويحتمل أن يكون الضمير (هو) راجعا إلى الله، والمعنى إنها كلمة قالها الله عز وجل، أي لا خُلف في خبره، وقد أخبر أنه لن يؤخر نفسا إذا جاء أجلها، وأخبر بأن هذا الكافر لا يؤمن.(٣)

الترجيح:

الذي أرجحه الأول، وهو الأشهر عن المفسرين "وجملة هو قائلها وصف لكلمة، أي هي كلمة هذا وصفها. وإذ كان من المحقق أنه قائلها لم يكن في وصف كلمة به فائدة جديدة فتعين أن يكون الخبر مستعملا في معنى أنه لا وصف لكلمته غير كونها صدرت من في صاحبها. وبذلك يعلم أن التأكيد بحرف (إن) لتحقيق المعنى الذي استعمل له الوصف".(٤)

والكلمة هنا مستعمل في الطائفة من الكلام. كقول النبي ﷺ: "أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الشَّاعِرُ، كَلِمَةُ لَبِيدٍ:أَلاَ كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلاَ اللهَ بَاطِلُ".(٥) وكما في قولهم: كلمة الشهادة وكلمة الإسلام.(٦)

ويترجح لدي أن هذا التعبير من مبتكرات القرآن، ولم أجد في مصادر اللغة

(١) الطبري، جامع البيان ت شاكر (١٩/ ٧٠). الواحدي، التفسير البسيط (١٦/ ٦٣). السمرقندي، بحر العلوم (٢/ ٤٩٠). البغوي، معالم التنزيل، (٥/ ٤٢٨)

(٢) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٣/ ٢٠٣).

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،(١٢/ ١٥٠)

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١٨/ ١٢٣).

(٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب مناقب الصحابة، باب أيام الجاهلية، رقم (٣٨٤١)، (٥/ ٤٣).

(٦) الطبري، جامع البيان ت شاكر (١٩/ ٧٠). الواحدي، التفسير البسيط (١٦/ ٦٣). الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٣/ ٢٠٣)، وابن عاشور، التحرير والتنوير (١٨/ ١٢٣)

والتفسير هذا التعبير في غير القرآن.

١٢- (فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا)

قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴾[١]. يرى ابن عاشور أن قوله تعالى: (فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا) تركيب يجري مجرى المثل، ولعله من مبتكرات القرآن.[٢]

التفسير:

(فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا) فيه معنيان: اسأل عنه من هو خبير عارف به،[٣] أو اسأل بسؤاله خبيرا أي إن سألته تعالى تجده خبيرا بكل شيء، كقولك: لو رأيت فلانا رأيت به أسدا: أي رأيت برؤيته أسدا.[٤]

ويذكر ابن عاشور أن نظيره قول العرب: "على الخبير سقطت" يقولها العارف بالشيء إذا سئل عنه. لكن المثل القرآني أفصح لسلامته من ثقل تلاقي القاف والطاء والتاء في (سقطت). وهو أيضا أشرف لسلامته من معنى السقوط، وهو أبلغ معنى لما فيه من عموم كل خبير، بخلاف قولهم: على الخبير سقطت؛ لأنها إنما يقولها الواحد المعين".[٥]

الترجيح:

أرجح المعنى الثاني، والتعبير من مبتكرات القرآن، ولم أجد في مصادر اللغة

---

(١) سورة الفرقان: ٥٩.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١٨/ ١٢٣).

(٣) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٤/ ٧٣)

(٤) ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل (٢/ ٨٥)

(٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير (١٨/ ١٢٣).

والتفسير هذا التعبير في غير القرآن.

١٣- (كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا)

قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[1]. يذكر ابن عاشور أن "جملة (ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا) تمثيل بديع من مبتكرات القرآن.[2]

التفسير:

"جملة (ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا) حال من العنكبوت وهي قيد في التشبيه، وهذه الهيئة المشبه بها مع الهيئة المشبهة قابلة لتفريق التشبيه على أجزائها، فالمشركون أشبهوا العنكبوت في الغرور بما أعدوه، وأولياؤهم أشبهوا بيت العنكبوت في عدم الغناء عمن اتخذوها وقت الحاجة إليها وتزول بأقل تحريك، وأقصى ما ينتفعون به منها نفع ضعيف وهو السكنى فيها، وتوهم أن تدفع عنهم كما ينتفع المشركون بأوهامهم في أصنامهم".[3]

المراد من الآية تشبيه ما اعتمد عليه المشركون واتكلوا عليه من دون الله بما هو مثل عند الناس في الوهن وضعف القوّة، وهو بيت العنكبوت. ويترتب على هذا التشبيه أن دينهم أوهن الأديان، وكذلك أعمالهم للأوثان كما قال تعالى: وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا.

قال الرازي: "لما بين الله تعالى أنه أهلك من أشرك عاجلا وعذب من كذب

(١) سورة العنكبوت: ٤١.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٢٠/ ٢٥٢)

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٢٠/ ٢٥٢)

آجلا، ولم ينفعه في الدارين معبوده ولم يدفع ذلك عنه ركوعه وسجوده، مثل اتخاذه ذلك معبودا باتخاذ العنكبوت بيتا لا يجير آويا ولا يريح ثاويا".(١)

"والتشبيه على هذا من المركب فيعتبر في جانب المشبه اتخاذ ومتخذ واتكال عليه، وكذلك في الجانب الآخر ما يناسبه ويعتبر تشبيه الهيئة المنتزعة من ذلك كله بالهيئة المنتزعة من هذا بالأسر، والغرض تقرير وهن أمر دينهم وأنه بلغ الغاية التي لا غاية بعدها، ومدار قطب التشبيه أن أولياءهم بمنزلة منسوج العنكبوت ضعف حال وعدم صلوح اعتماد، وعلى هذا يكون قوله تعالى: (وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ) تذييلا يقرر الغرض من التشبيه".(٢)

الترجيح:

يترجح لدي أن هذا التشبيه من مبتكرات القرآن، ولم أجد مثله في مصادر الأدب والتفسير التي وقفت عليها.

١٤- (حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا)

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾(٣). يذكر ابن عاشور أن وضع الأوزار تمثيل لانتهاء العمل، فشبهت حالة انتهاء القتال بحالة وضع الحمّال أو المسافر أثقاله، وهذا من مبتكرات القرآن.(٤)

---

(١) الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٢٥/ ٥٧)

(٢) الألوسي، روح المعاني (١٠/ ٣٦٤)، وانظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٣/ ٤٥٤). الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٢٥/ ٥٧).

(٣) سورة محمد: ٤.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٢٦/ ٨٢).

التفسير:

ذكر المفسرون في معنى العبارة أقوالا هي: حتّى يضع أهل الحرب آلتها وعدّتها ويحتمل حتّى تضع الحرب آثامها؛ لأنّ الحرب لا تخلو من الإثم في أحد الجانبين والفريقين.[١] ويحتمل حتى تضع الحرب آثام وأثقال أهلها المشركين بالله بأن يتوبوا إلى الله من شركهم، فيؤمنوا به وبرسوله، ويطيعوه في أمره ونهيه.[٢]

الترجيح:

يترجح لدي الأول وهو من المجاز ذكرت فيه الحرب وأريد المحارب؛ لأن المحارب إذا وضع حمله وآلته انتهت الحرب.

ويترجح أن التمثيل لانتهاء الحرب بوضع المحارب حمله وآلته، من مبتكرات القرآن، ولم أجد مثل هذا التمثيل في مصادر الأدب والتفسير التي وقفت عليها.

١٥- (ٱلثَّقَلَانِ)

قال تعالى: ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ ﴾[٣]. ذكر ابن عاشور "أن لفظ الثقلين بهذا المعنى مما (لا)[٤] يستعمل إلا بصيغة التثنية، فلا يطلق على نوع الإنسان بانفراده اسم الثقل، ولذلك فهو مثنى اللفظ مفرد الإطلاق. وأظن

---

(١) الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن (٩/ ٣٠)، البغوي، معالم التنزيل، (٧/ ٢٧٩). الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٤/ ٣١٧). أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (٨/ ٩٣)، البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (٥/ ١٢٠)

(٢) الطبري، جامع البيان ت شاكر (٢٢/ ١٥٧)، الزجاج، معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٥/ ٦)

(٣) سورة الرحمن: ٣٠ – ٣١.

(٤) سقطت لا النافية من النص في الطبعة المعتمدة، والمقصود من العبارة النفي.

أن هذا اللفظ لم يطلق على مجموع النوعين قبل القرآن فهو من أعلام الأجناس بالغلبة".[١]

التفسير:

الثقلان: تثنية ثقل، وهذا المثنى اسم مفرد لمجموع الإنس والجن، وذكر الواحدي أن هذا قول الجميع، وقد ذكر المفسرون أسبابا لأطلاق هذا الاسم عليها تدور حول كونهما الأعظم شأنا بما خصهما الله فيه من العقل والتمكين والشرف والتكليف لأداء الواجب في الحقوق.[٢] وقال الزمخشري والنسفي لثقلهما على الأرض[٣]، قال ابن عاشور سمي الإنسان لأنه محمول على الأرض، فهو كالثقل على الدابة، وإطلاق هذا المثنى على الإنس والجن من باب التغليب.[٤] والقول الأول أرجع ولو كان الأمر بالوزن على الأرض لسمي ما هو أضخم من الإنسان بهذا الاسم إلا إذا كان القصد الثقل المعنوي لا المادي فإذا كان هذا القصد رجع هذا السبب إلى ما ذكر في لاقول الأول، وقيل هو خطاب للواحد بصورة الاثنين، بمعنى أنه خطاب للإنس فقط بلفظ الاثنين كقوله تعالى ﴿ أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ ﴾[٥] وهو كما ذكر أبو حيّان بعيد.[٦]

---

(١) التحرير والتنوير (٢٧/ ٢٥٧)

(٢) التفسير البسيط (٢١/ ١٦٦)، تفسير البغوي - طيبة (٧/ ٤٤٧)، تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٢٩/ ٣٦١)، تفسير القرطبي (١٧/ ١٦٩).

(٣) تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٤/ ٤٤٨)، تفسير النسفي = مدارك التنزيل وحقائق التأويل (٣/ ٤١٤)

(٤) التحرير والتنوير (٢٧/ ٢٥٧)

(٥) سورة ق: ٢٤.

(٦) البحر المحيط في التفسير (١٠/ ٥٨)، ونقل هذا القول الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (١٠/ ١٧٠)

الترجيح:

الأرجح أن هذا التعبير من مبتكرات القرآن، ولم أجد مثل هذا التعبير في مصادر اللغة والتفسير التي وقفت عليها.

١٦- (حُسُومًا)

قوله تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾[١]. ذكر ابن عاشور أن إطلاقه الأيام بالحسوم استعارة، ولعلها من مبتكرات القرآن.[٢]

التفسير:

ذكر المفسرون أن الحسوم تحتمل ثلاثة معان:[٣]

١- التتابع، فإذا تتابع الشيء ولم ينقطع أوله عن آخره قيل له: الحسوم.[٤]

٢- القطع، بمعنى تَحْسِمُهم حُسُوماً أي تذهبهم وتفنيهن، وهو الأقرب للمعنى اللغوي كما قال الزجاج.[٥]

٣- الدوام، بمعنى دامت عليهم سبع ليال وثمانية أيام.[٦]

---

(١) سورة الحاقة: ٧.

(٢) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٩/ ١١٧.

(٣) تفسير البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (٥/ ٢٣٩)، البحر المحيط في التفسير (١٠/ ٢٥٥)، تفسير أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (٩/ ٢٢)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (٢٠/ ٣٤٤)، فتح القدير للشوكاني (٥/ ٣٣٤).

(٤) معاني القرآن للفراء (٣/ ١٨٠).

(٥) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٥/ ٢١٤).

(٦) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٥/ ٢١٤).

٤- الشؤم، أي: تحسم الخير عن أهلها، كقوله: في أيام نحسات.[١]

الترجيح:

والذي أراه أن الاحتمالات الثلاثة الأولى واردة، ويحتملها النظم بأن يقال: إنها دامت عليهم سبع ليال وثمانية أيام لا تنقطع حتى أفنتهم وقطت نسلهم.

والأرجح أن هذا التعبير من مبتكرات القرآن، ولم أجد مثل هذا التعبير في مصادر اللغة والتفسير التي وقفت عليها.

١٧- (ٱلْوَتِينَ)

قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴾[٢].

ذكر ابن عاشور أنه لم أقف على أن العرب كانوا يكنّون عن الإهلاك بقطع الوتين، فهذا من مبتكرات القرآن".[٣]

التفسير:

الوتين: عرق متصل بالقلب ويسمى نياط القلب، وهو الذي يسقي الجسد بالدم، فإذا انقطع سال الدم وانقطعت الحياة.[٤] ومثله قوله -ﷺ-: "ما زالت أكلة خيبر تعاودني، فهذا أوانَ قطعَتْ أبْهَري".[٥]

---

(١) فتح القدير للشوكاني (٥/ ٣٣٥).

(٢) سورة الحاقة: ٤٦.

(٣) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٢٩/ ١٤٦.

(٤) التفسير البسيط (٢٢/ ١٩١)، وقال: هذا قول جميع أهل اللغة. انظر: معجم مقاييس اللغة ٦/ ٨٤، والصحاح ٦/ ٢٢١١، ولسان العرب ١٣/ ٤٤١، وتاج العروس ٩/ ٣٥٨. وممن قال بذلك أيضًا: أبو عبيدة في مجاز القرآن، ٢/ ٢٦٨، الزجاج في معاني القرآن وإعرابه، ٥/ ٢١٨، تفسير القرطبي (١٨/ ٢٧٦)

(٥) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ، ونصه: قال عروة، قالت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: كان =

وهو يقابل في علم تشريح الكائنات الحية مجموع من الشرايين والأوردة تقطع ليسيل دم الذبيحة بالكامل فتفقد الحياة، وهي: الوريد الوداجي والشريان السباتي ثم الشريان الأبهر ثم الشريان الأمامي والوريد الأجوف الأمامي. وقطع الوتين تعبير يطلق على قطع نياط الجزور لنحرها، وشبه هنا عقاب من يفرض تقوّله على الله بجزور تنحر فيقطع وتينها.(١)

الترجيح:

الأرجح أن هذا التعبير من مبتكرات القرآن، ولم أجد مثل هذا التعبير في مصادر اللغة والتفسير التي وقفت عليها.

١٨- (يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا)

قوله تعالى: ﴿ فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا ﴾(٢).

يذكر ابن عاشور: أن وصف اليوم بأنه (يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا) وصف له باعتبار ما يقع فيه من الأهوال والأحزان؛ وذلك لأنه عرف بين الناس أن الهَمّ يُسْرِع ظهور الشيب، فلما أراد أن يصف ذلك اليوم بالشدة وصفه بأنه يجعل الولدان شيبا، وهذه مبالغة عجيبة وهي من مبتكرات القرآن فيما أحسب.

التفسير:

إسناد (يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا) إلى اليوم مجاز عقلي بمرتبتين؛ لأن ذلك اليوم زمن

=

النبي ﷺ يقول في مرضه الذي مات فيه: "يا عائشة، ما أزال أجِدُ الطعام الذي أكلت بخيبر، فهذا أوان وجدت انقطاع أبهري من ذلك السم، ٣/ ١٨١، رقم ٤٤٢٨.

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٢٩/ ١٤٦.

(٢) سورة المزمل: ١٧.

الأهوال التي تشيب لمثلها الأطفال، والأهوال سبب للشيب عرفا.[١] وهذا قول أكثر المفسرين[٢]

ومن المفسرين من ذكر أن ذلك اليوم يطول حتى يبلغ الأطفال فيه أوان الشيخوخة والشيب.[٣] وهو بعيد؛ لأن الأطفال غير مكلفين في الدنيا ولا يصيبهم يوم القيامة الألم والخوف الذي يصيب المكلفين، وبالتالي أصابتهم بالشيب غير واردة، كما أن الصورة البلاغية في القول لأول أجمل سبكا وأقوى تأثيرا.

الترجيح:

ويذكر ابن عاشور أنه لم ير هذا المعنى في كلام العرب، بينما ذكر غيره بيتا فيه هذا المعنى مذكورا في الشواهد الشعرية وهو:

إذن والله نَرميهم بحرب تُشيب الطفلَ من قبل المشيب

لكنه يرد ذلك بأنه لم يثبت عن العرب قبل نزول القرآن ولا يعرف قائله، ونسبه بعض المؤلفين إلى حسان بن ثابت، ولم أجد ما يدل على خلاف ذلك. وعليه فالراجح أن هذا صورة من مبتكرات القرآن.

١٩- (سَلْسَبِيلًا)

يقول تعالى: ﴿ وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلًا ﴾[٤]

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٢٩/ ٢٧٥).

(٢) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٥/ ٣٨٩). أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (٩/ ٥٢). تفسير الألوسي، روح المعاني (١٥/ ١٢١)

(٣) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٤/ ٦٤١). الواحدي، التفسير البسيط (٢٢/ ٣٧٩)

(٤) سورة الإنسان: ١٧ - ١٨.

يذكر ابن عاشور أن وصف الماء بالسلسبيل وصف لم يرد عن العرب قبل القرآن، فهو من مبتكرات القرآن الجارية على أساليب الكلام العربي.[١]

التفسير:

السلسبيل أما اسم للعين لأنه صرف والأصل أنه ممنوع من الصرف كما اختار الفراء.[٢] أو وصف لها وصرف مع أنه ممنوع من الصرف؛ لأنه رأس آية كما اختار الزجاج وأكثر المفسرين.[٣] وهو صفة لما كان في غاية السهولة، مشتق من السلاسة وهي السهولة واللين فيقال: ماء سلسل، أي عذب بارد. وقيل: زيدت فيه الباء والياء -أي زيدتا في أصل الوضع على غير قياس- " وهذا الوصف ركب من مادتي السلاسة والسبالة، أما السلاسة فكما ذكر، وأما السبالة فمن السبل يقال: سبلت السماء، إذا أمطرت، فسبيل فعيل بمعنى مفعول، ركب من كلمتي السلاسة والسبيل لإرادة سهولة شربه ووفرة جريه. وهذا من الاشتقاق الأكبر وليس باشتقاق تصريفي".[٤]

الترجيح:

وقد نقل ابن عطية عن ابن الأعرابي[٥] أنه لم يسمع هذه اللفظة إلا في

---

(١) التحرير والتنوير (٢٩/ ٣٩٦)

(٢) معاني القرآن للفراء (٣/ ٢١٧)

(٣) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٥/ ٢٦١)، تفسير الطبري، جامع البيان ت شاكر (٢٤/ ١٠٧)، تفسير الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٤/ ٦٧٢)، تفسير القرطبي (١٩/ ١٤٢)، البحر المحيط في التفسير (١٠/ ٣٦٥).

(٤) التحرير والتنوير (٢٩/ ٣٩٦)

(٥) إمام اللغة أبو عبد الله، محمد بن زياد بن الأعرابي الهاشمي مولاهم الأحول النسابة، يروي عن: أبي معاوية الضرير، والقاسم بن معن، وأبي الحسن الكسائي. وعنه: إبراهيم الحربي، وعثمان الدارمي، وثعلب، وأبو شعيب الحراني، وشمر بن حمدويه، وآخرون. ولد بالكوفة سنة خمسين ومائة. ولم يكن =

القرآن.[١] وكذا نقل السمين الحلبي.[٢] وهو ما أكده ابن عاشور وهذا يدل على أن هذا الوصف للماء من مبتكرات القرآن.

٢٠- قوله تعالى: ﴿ وَجَنَّٰتٍ أَلۡفَافًا ﴾[٣]

ذكر ابن عاشور أن هذا التعبير ربما يكون من مبتكرات القرآن لأنه لم ير شاهدا عليه من كلام العرب قبل القرآن.[٤]

التفسير:

ألفافا اسم جمع لا واحد له من لفظه، وهو ما اختاره الزمخشري، ووافق عليه ابن عاشور،[٥] وينقل ابن عاشور أن تكون ألفاف جمع لف بكسر اللام، أي كل جنة منها لف بكسر اللام، لكنه يضعف ذلك؛ لأن من نقلوه –كما يقول ابن عاشور– لم يوردوا شواهد عليه،[٦] لكني وجدت كثيرا من اللغويين أثبتوا له واحدا، على خلاف بينهم على واحده، فقال: الأخفش والكسائي: واحدها لف بالكسر، وزاد الكسائي: لف بالضم، وأنكر المبرد الضم، وقال: بل واحدها لفاء. وجمعها لف، وجمع لف

=

في الكوفيين أشبه برواية البصريين منه، وكان يزعم أن أبا عبيدة والأصمعي لا يعرفان شيئا، له مصنفات كثيرة أدبية، وتاريخ القبائل، وكان صاحب سنة واتباع . مات بسامرا في سنة إحدى وثلاثين ومائتين . (انظر " سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مؤسسة الرسالة، سنة النشر: ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

(١) تفسير ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٥/ ٤١٣)

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (١٠/ ٦١٢)

(٣) سورة النبأ: ١٦.

(٤) التحرير والتنوير (٣٠/ ٢٧-٢٨)

(٥) تفسير الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٤/ ٦٨٧)

(٦) التحرير والتنوير (٣٠/ ٢٧-٢٨)

ألفاف، وقيل يحتمل أن يكون جمع لفيف كشريف وأشراف.[١]

ويرى ابن عاشور أن المعني جنات متعددة كل واحدة توصف بأنها ملتفة، والمراد ملتفة الشجر بعضه ببعض، وهذا موافق لما اختاره الطبري وابن قتيبة والزجاج.[٢] وهذا الوصف -كما يرى ابن عاشور- من المجاز العقلي؛ لأن الالتفاف في أشجارها لا الجنات نفسها، لكن لما كانت الأشجار لا تلتف على بعضها إلا إذا اجتمعت جنة، أسند الالتفاف إلى الجنات بطريق الوصف.

الترجيح:

الراجح أن وصف الجنات بألفاف من مبتكرات القرآن، ولم أجد هذا الوصف في مصادر اللغة والتفسير التي وقفت عليها.

٢١- قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾[٣]

جملة (أين تذهبون) أرسلت مثلا، ويتوقع ابن عاشور أن تكون من مبتكرات القرآن، وروي عن العرب أنهم قالوا: أين يذهب بك، لمن كان في خطأ وعماية، ويرى أن هذه تختلف عن تلك.[٤]

التفسير:

(أين) اسم استفهام عن المكان. ويحتمل معناه وجهين هما:

---

(١) وانظر: والتفسير البسيط (٢٣/ ١٢٤). وتفسير الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٣١/ ١١-١٢)، معاني القرآن للأخفش (٢/ ٥٦٤).

(٢) تفسير الطبري، جامع البيان ت شاكر (٢٤/ ١٥٦). غريب القرآن لابن قتيبة ت سعيد اللحام (ص: ٤٣٥). معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٥/ ٢٧٢)

(٣) سورة التكوير: ٢٦.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٣٠/ ١٦٤)

الأول: أن يكون استفهاما عن مكان ذهابهم على سبيل الإنكار عليهم، بأن يقال لهم: أي طريق هذا الذي ضللتم فيه، ويكون هذا تمثيلا لحالهم في سلوك طريق الباطل بحال من ضل الطريق الصحيح، والمراد أن يقال لهم: اعدلوا عن هذا الطريق فإنها مضلة.

وهذا موافق لما اختاره الزمخشري حيث قال إنها: "استضلال لهم كما يقال لتارك الجادّة اعتسافا أو ذهابا في بنيات الطريق، أين تذهب، مثلت حالهم بحاله في تركهم الحق وعدولهم عنه إلى الباطل".(١) وكذلك اختار القرطبي.(٢) وابن كثير.(٣)

الثاني: أن يكون الاستفهام مستعملا لتعجيزهم، عن طلب طريق يسلكونه إلى مقصدهم وهو الطعن في القرآن، بأن يقال لهم: قد سدت عليكم طرق بهتانكم إذ اتضح بالحجة الدامغة بطلان ادعائكم أن القرآن كلام مجنون أو كلام كاهن، فماذا تدعون بعد ذلك. وهو مشابه لقول الواحدي: إن الاستفهام لتبكيتهم.(٤)

الترجيح:

كلا الوجهين في المعنى وارد، ثم الأرجح أن هذا التعبير من مبتكرات القرآن، ولم أجد مثل هذا التعبير في مصادر اللغة والتفسير التي وقفت عليها.

٢٢- ﴿ ٱلنَّجۡمُ ٱلثَّاقِبُ ﴾(٥)

قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ٱلنَّجۡمُ ٱلثَّاقِبُ ﴾(١)، ذكر ابن عاشور أن

(١) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٤/ ٧١٣). الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٣١/ ٧١). النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (٣/ ٦٠٨).

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،(١٩/ ٢٤٣)

(٣) ابن كثير تفسير القرآن العظيم، (٨/ ٣٤٠)

(٤) الواحدي، التفسير البسيط (٢٣/ ٢٨١).

(٥) سورة الطارق: ٣.

(ٱلنَّجۡمُ ٱلثَّاقِبُ) من مبتكرات القرآن وقال "أحسب أن استعارة الثقب لبروز شعاع النجم في ظلمة الليل من مبتكرات القرآن ولم يرد في كلام العرب قبل القرآن. وهو مثل قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَنۡ خَطِفَ ٱلۡخَطۡفَةَ فَأَتۡبَعَهُۥ شِهَابٞ ثَاقِبٞ ﴾(٢)".(٣)

التفسير:

الثقب: خرق شيء ملتئم، وهو هنا مستعار لظهور النور في خلال ظلمة الليل. فشبه مسار ضوء النجم وهو يخترق العتمة بالمسمار وهو يخترق الجسم الذي يثقبه.(٤) قال الزمخشري: "(النَّجْمُ الثَّاقِبُ) المضيء، كأنه يثقب الظلام بضوئه فينفذ فيه".(٥) وذكر الطبري أن الثاقب هو الذي قد ارتفع على النجوم، والعرب تقول للطائر - إذا ارتفع: قد ثَقَبَ.(٦) وذكر السمرقندي وابن كثير عن الحسن البصري الثَّاقِبُ هو النجم، حين يرسل على الشياطين، فيثقبه.(٧)

الترجيح:

الأقرب في معنى الثاقف ما اختاره الزمخشري وابن عاشور، ثم إن الأرجح أن هذا التعبير ليس من مبتكرات، وقد وجدت عند القرطبي أن العرب تقول: اثقب نارك، أي أضئها، وذكر بيتا شاهدا على ذلك لكن ابن عاشور استبعده، لأنه لم يعزه إلى قائل، وهذا وإن كان نقصا من القرطبي إلا أنه يستيعد أن يذكر أن العرب تقول

=

(١) سورة الطارق: ١ – ٣.

(٢) سورة الصافات: ١٠.

(٣) التحرير والتنوير (٣٠/ ٢٥٩)

(٤) التحرير والتنوير (٣٠/ ٢٥٩)

(٥) تفسير الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٤/ ٧٣٤).

(٦) تفسير الطبري، جامع البيان ت شاكر (٢٤/ ٣٥٢)

(٧) تفسير السمرقندي، بحر العلوم (٣/ ٥٦٨). تفسير ابن كثير ت سلامة (٨/ ٣٧٥).

ذلك ويذكر على ذلك شاهدا، وهو ليس على علم بأنهم قالوا ذلك.[١] وعليه فإن فإن نقل القرطبي حجة على ابن عاشور؛ لأن من علم حجة على من لم يعلم، ومن وصله الخبر حجه على من لم يصله.

٢٣- قوله تعالى: ﴿ وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴾[٢].

يقول ابن عاشور "وأحسب أن هذه الاستعارة من مبتكرات القرآن إذ لم أقف على مثلها في كلام العرب".[٣]

التفسير:

التراث يعني المال الموروث، وهو الذي يخلفه الرجل بعد موته لوارثه. "والأكل مستعار للانتفاع بالشيء انتفاعا لا يبقي منه شيئا".[٤] وعبر عن أخذ المال بالأكل لأنه المقصود الأعظم، وأكل أموال الناس يقصد منه أخذها.[٥] فعبر عن الشيء بأهم مسبباته، وذلك من المجاز المرسل السائغ.[٦]

الترجيح:

الأرجح أن هذا التعبير من مبتكرات القرآن، ولم أجد هذا التعبير في مصادر اللغة والتفسير التي وقفت عليها.

٢٤- ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾ قوله تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا

---

(١) التحرير والتنوير (٣٠/ ٢٥٩)

(٢) سورة الفجر: ١٩.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٣٤).

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٣٤).

(٥) الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل (١/ ١٢٠). أبو حيان، البحر المحيط في التفسير (٣/ ٦١٠).

(٦) أبو زهرة، زهرة التفاسير (٦/ ٣١٩٦)

وَتَقْوَىٰهَا ﴾[١]. يذكر ابن عاشور أن الإلهام من مبتكرات القرآن أو مما أحياه القرآن.

التفسير:

الإلهام إلقاء الشيء في الرّوع، يختصّ بما كان من جهة الله تعالى. يقول الراغب "أصله من التِهَامِ الشيء، وهو ابتلاعه، والتَهَمَ الفصيل ما في الضّرع، وفرس لهم: كأنه يَلتَهِمُ الأرض لشدّة عدوه".[٢] وهذا ما ذكره من اللغويين ابن فارس،[٣] ومن المفسرين أبن الجوزي.[٤] وقال ابن عاشور: "يطلق الإلهام إطلاقا خاصا على حدوث علم في النفس بدون تعليم ولا تجربة ولا تفكير فهو علم يحصل من غير دليل، سواء ما كان منه وجدانيا كالانسياق إلى المعلومات الضرورية والوجدانية، وما كان منه عن دليل كالتجريبيات والأمور الفكرية النظرية"[٥]

الترجيح:

يرى ابن عاشور أن هذا اللفظ إن لم يكن مبتكرات القرآن فهو مما أحياه القرآن ويرجع ذلك إلى أنه اسم دقيق الدلالة على المعاني النفسية وتلك كانت قليلة الرواج في اللغة قبل الإسلام؛ لقلة خطور مثل تلك المعاني في مخاطبات عامة العرب.[٦] ولم أجد هذا التعبير في مصادر اللغة والتفسير التي وقفت عليها، لذا يترجح لدي أن هذا التعبير من مبتكرات القرآن.

---

(١) سورة الشمس: ٧ – ٨.

(٢) المفردات في غريب القرآن (ص: ٧٤٨)

(٣) مقاييس اللغة (٥/ ٢١٧). ومجمل اللغة لابن فارس (ص: ٧٩٧).

(٤) وزاد المسير في علم التفسير (٤/ ٤٥١)

(٥) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٦٩).

(٦) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٦٩)، بتصرف.

٢٥- ﴿ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ ﴾

من مبتكرات القرآن الكريم التي ذكرها ابن عاشور قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ ۙ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ ۚ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَأَصْبَحُواْ خَٰسِرِينَ ﴾(١).

التفسير:

جَهد الأيمان بفتح الجيم أقواها وأغلظها، وحقيقة الجهد التعب والمشقة ومنتهى الطاقة... ثم أُطلق على أشدّ الفعل ونهاية قوته لما بين الشدّة والمشقة من الملازمة، وشاع ذلك في كلامهم ثم استعمل في الآية في معنى أوكد الإيمان وأغلظها، أي أقسموا أقوى قسم، وذلك بالتوكيد والتكرار ونحو ذلك مما يغلظ به اليمين عرفا، ثم قال ابن عاشور: "ولم أر إطلاق الجَهْد على هذا المعنى فيما قبل القرآن".(٢)

والملاحظ أنّ المقصود من هذا التركيب في كل هذه المواضع القسم المؤكد بالتكرار وبما يغلظ به اليمين وهذا موافق لما ذهب إليه ابن عاشور.

الترجيح:

ذكر القرطبي عند تفسير قوله تعالى:﴿ وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ ﴾(٣)"وجهد اليمين أشدها، وهو بالله. فقوله جهد أيمانهم أي غاية أيمانهم التي بلغها علمهم، وانتهت إليه قدرتهم، وذلك أنّهم كانوا يعتقدون الله هو الإله الأعظم، وأنّ هذه الآلهة إنما يعبدونها لتقربهم إلى الله... وكانوا يحلفون بآبائهم وبالأصنام، وبغير ذلك،

---

(١) سورة المائدة: ٥٣.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٥/ ١٣٣).

(٣) سورة الأنعام: ١٠٩.

وكانوا يحلفون بالله تعالى وكانوا يسمّونه جهد اليمين إذا كان اليمين بالله".[١] وبناء عليه الراجح أن هذا التعبير ليس من مبتكرات القرآن.

٢٦- ﴿ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ﴾

يذكر ابن عاشور أن العرب أطلقت الجهل على ما قابل الحلم، وأطلقته كذلك على عدم العلم، ثم صار اصطلاحا على الذي لا يعلم الدين والتوحيد، ويقول أحسب أن لفظ الجاهلية من مبتكرات القرآن.

التفسير:

يذكر ابن عاشور الجاهليه وصف وُصِف به أهل الشرك تنفيرا من الجهل، وترغيبا في العلم، ولذلك يذكره القرآن في مقامات الذم، وهو وصف لم يسمع إلا بعد نزول القرآن.[٢]

هذا وقد ورد لفظ الجاهلية في القرآن في المواضع التالية: قوله تعالى: ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿ إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ﴾[٦]، وهي كما يقول المفسرون فترة ما قبل الإسلام.[٧] وقال أبو حيان: الجمهور على ذلك.[١]

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (٧/ ٦٣).

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٤/ ١٣٦)

(٣) سورة آل عمران: ١٥٤.

(٤) سورة المائدة: ٥٠.

(٥) سورة الأحزاب: ٣٣.

(٦) سورة الفتح: ٢٦.

(٧) الواحدي، التفسير البسيط (٦/ ٩٣). انظر البغوي، معالم التنزيل، (١/ ١٢٢)، البيضاوي، أنوار =

وقد اختلفوا في الحد الزمني لهذه الفترة، فقيل: ما قبل الإسلام وضابط آخره غالبًا فتح مكة.(٢)

الترجيح:

الظاهر أن العرب قبل القرآن استخدموا هذا الوصف للدلالة على نقيض العلم أو نقيض الحلم وهو معنى عام، بينما استخدمه القرآن للدلالة معنى أخص وهو ما كان متعلقا بالأديان والشرائع. وعلى فترة زمنية أخص وهي الفترة التي انقطع فيها الوحي قبل بعثة محمد ﷺ، وهذا يعني أن يعدَّ من مصطلحات القرآن، بمعنى أن القرآن استخدمه للدلالة على معنى اصطلاحي خاص كما ذكرت.

وربما لا يكون المقصود من الجاهلية الفترة الزمنية التي كانت قبل بعثة النبي ﷺ، وإنما المقصود كل مخالفة شرعية أخلاقية بدليل قول النبي ﷺ في الأثر الذي نقله أبو ذر وقال إني سابيت رجلا فعيرته بأمه فقال لي النبي ﷺ " يَا أَبَا ذَرٍّ أَعَيَّرْتَهُ بِأُمِّهِ؟ إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ".(٣) ومن الأدلة على أن مصطلح الجاهلية على هذا المعنى من مبتكرات القرآن أنك لن تجد هذا المصطلح مستعملا في الشعر العربي ولا في النثر قبل الإسلام.

=

التنزيل، (٣/ ١٤٤). ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (١/ ٥٢٨)

(١) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير (٣/ ٣٩٢)

(٢) فتح الباري لابن حجر (٧/ ١٤٩)

(٣) صحيح البخاري (١/ ١٥)

الخاتمة

مبتكرات القرآن وجه من وجوه الإبداع في استعمال اللغة وأساليبها، والتفنن في النظم والتعبير على نحو لم يسبق إليه العرب قبل نزول القرآن مع ما بلغوه من براعة في اللغة، وذلك وجه من وجوه إعجاز القرآن. ولم يكن هذا المصطلح مستعملا عند العلماء قبل ابن عاشور إلا أن معناه كان معلوما ومتداولا عند أهل اللغة والبلاغة، لكنهم عبروا عنه بمصطلحات تشبه من حيث المضمون كالإبداع والاختراع.

كان ابن عاشور سباقا مبتكرا في إشارته إلى أن القرآن ابتكر نظما وأساليب ومعاني ومحسنات وألفاظا وتراكيب لم يعرفها العرب قبل نزول القرآن، وأنه خرج عن أساليب العرب التقليدية، واستخدم لغتهم ذاتها وأستثمر كل إمكانات اللغة التي يعرفها العرب، وفجر طاقتها، وكل مكنوناتها حتى ابتدع هذه الأساليب والتعبيرات.

وقف ابن عاشور على ثمانية وعشرين موضعا يظن أنها من مبتكرات القرآن التي لم يسبق إليها أحد من العرب، وعليه فإن قول ابن عاشور عن وجه من وجوه الكلام إنه مبتكر، وإن العرب لم تستخدمه يبقى حكما نسبيا ولا يعدو أن يكون في حدود ما وصله هو، ولكن عدم وصوله له لا يعني أنه لم يستخدم فعلا، بل ربما ذكر ابن عاشور أنه لم يسمعه في كلام العرب وذكر غيره أن العرب تقول ذلك، ودلل بكلام العرب على وجوده.

ومن خلال هذه الدراسة ما ترجح لدي أنه من مبتكرات القرآن هو ﴿ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾، ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾ ﴿ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ﴾، ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ ﴾، ﴿ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾، ﴿ رَٰوَدَتْنِي عَن نَّفْسِيۚ ﴾، ﴿ فَرَدُّوٓاْ أَيْدِيَهُمْ فِيٓ أَفْوَٰهِهِمْ ﴾، ﴿ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ﴾، ﴿ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ

قَآبِلُهَا ﴾، ﴿فَسْئَلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴾، ﴿كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ﴾، ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾، ﴿ٱلثَّقَلَانِ ﴾، ﴿حُسُومًا ﴾، ﴿ٱلْوَتِينَ ﴾، ﴿يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا ﴾، ﴿سَلْسَبِيلًا ﴾، ﴿وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ﴾، ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴾، ﴿وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴾، ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾، ﴿ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ﴾.

وما ترجح لدي أنه ليس من مبتكرات القرآن هو ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ ﴾، ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِىٓ أَيْدِيهِمْ ﴾، ﴿ٱلنَّجْمُ ٱلثَّاقِبُ ﴾، ﴿جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ ﴾.

❐ التوصيات:

ربما أكون وفقت من خلال هذه الدراسة لأن أثبت أن ما ترجح لدي أنه من مبتكرات القرآن لم يقل أحد من المفسرين إنه كان مستخدما قبل نزول القرآن، وما ترجح أنه ليس من المبتكرات هنالك من ذكر غير ذلك، وأوصي بما يلي:

١- إجراء دراسات لمواضع أخرى لمعرفة ما إذا كانت هنالك مبتكرات أخرى غير ما ذكر ابن عاشور.

٢- إجراء دراسات متعمقة في كل موضع من المواضع التي ذكرها ابن عاشور تشمل بالإضافة لكتب التفسير كتب اللغة والأدب، لمزيد من التأكد من أنها من المبتكرات.

قائمة المراجع

- **الإتقان في علوم القرآن**، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤ م.
- **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**،محمد بن محمد أبو السعود (٩٨٢هـ)،دار إحياء التراث العربي،بيروت.
- **أساس البلاغة**، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م.
- **إعجاز القرآن للباقلاني**، محمد بن الطيب الباقلاني (المتوفى: ٤٠٣ه)، ١٩٩٧م، السيد أحمد صقر، ط٥، دار المعارف، مصر.
- **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، عبد الله بن عمر البيضاوي (٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- **بحر العلوم**، نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي (٣٧٣هـ).
- **البحر المحيط في التفسير**، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي (٧٤٥هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ط١٤٢٠هـ.
- **التفسير البسيط**، الواحدي، علي بن أحمد الواحدي (٤٦٨هـ)، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١.
- **التحرير والتنوير**، محمد الطاهر بن محمد بن عاشور التونسي (١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤ هـ.

• **التفسير البسيط**، علي بن أحمد الواحدي (٤٦٨ه)، عمادة البحث العلمي- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٣٠ هـ.

• **تفسير الراغب الأصفهاني**، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (المتوفى: ٥٠٢هـ)، جزء ١: المقدمة وتفسير الفاتحة والبقرة، تحقيق ودراسة: محمد عبد العزيز بسيوني، الناشر: كلية الآداب - جامعة طنطا، الطبعة الأولى: ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م. جزء ٢، ٣: من أول سورة آل عمران - وحتى الآية ١١٣ من سورة النساء، تحقيق ودراسة: عادل بن علي الشِّدِي، دار النشر: دار الوطن – الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، جزء ٤، ٥: (من الآية ١١٤ من سورة النساء - وحتى آخر سورة المائدة)، تحقيق ودراسة: د. هند بنت محمد بن زاهد سردار، الناشر: كلية الدعوة وأصول الدين - جامعة أم القرى، الطبعة الأولى: ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

• **تفسير القرآن العظيم**، إسماعيل بن عمر بن كثير (٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

• **جامع البيان في تأويل القرآن**، محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

• **الجامع لأحكام القرآن**، محمد بن أحمد القرطبي (٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م.

• **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، أحمد بن يوسف السمين الحلبي (٧٥٦هـ)، أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.

• **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، محمود بن عبد الله الألوسي (١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت،

ط١، ١٤١٥ هـ.

- **زاد المسير في علم التفسير**، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (٥٩٧هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

- **زهرة التفاسير**، محمد بن أحمد أبو زهرة، (المتوفى: ١٣٩٤هـ)، دار الفكر العربي.

- **سير أعلام النبلاء**، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م.

- **صحيح البخاري**،محمد بن إسماعيل البخاري،تحقيق:: محمد زهير الناصر،دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)،ط١، ١٤٢٢هـ.

- **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**، أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين السبكي (المتوفى: ٧٧٣ هـ)، المحقق: الدكتور عبد الحميد هنداوي، الناشر: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

- **علم البديع**، عبد العزيز عتيق (المتوفى: ١٣٩٦ هـ)، الناشر: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.

- **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (المتوفى: ٨٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦ هـ.

• **فتحُ البيان في مقاصد القرآن**، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي (المتوفى: ١٣٠٧هـ)، راجعه عَبد الله بن إبراهيم الأنصَاري، الناشر: المَكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، صَيدَا – بَيروت، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م.

• **فتح القدير**، محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

• **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، محمود بن عمرو الزمخشري، (٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.

• **لباب التأويل في معاني التنزيل**، علي بن محمد الخازن، (المتوفى: ٧٤١هـ)، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت.الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ

• **لسان العرب**، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ.

• **مجاز القرآن**، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (٢٠٩هـ)، تحقيق: محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، طبعة ١٣٨١هـ.

• **مجاز القرآن**، أبي عبيدة بن المثنى التميمي ٢١٠ه، الطبعة الاولى ١٩٥٤، الناشر محمد سامي أمين الخانجي.

• **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، عبد الحق بن غالب بن عطية (٥٤٢ هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

- **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، عبد الله بن أحمد النسفي (٧١٠هـ)، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، الحسين بن مسعود البغوي (٥١٠ هـ)، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
- **معاني القرآن وإعرابه**، إبراهيم بن السري، أبو إسحاق الزجاج، (٣١١هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- **معاني القرآن**، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (٢٠٧هـ)، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط١.
- **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، المحقق: محمد إبراهيم عبادة، الناشر: مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤ م.
- **معجم مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- **مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير**، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، (٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.
- **المفردات في غريب القرآن**، الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

• **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، إبراهيم بن عمر البقاعي (٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

• **النكت في إعجاز القرآن**، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (سلسلة: ذخائر العرب، ١٦)، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، أبو الحسن الرماني المعتزلي (٣٨٤هـ)، المحقق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط ٣، ١٩٧٦م.

• **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، علي بن أحمد الواحدي (٤٦٨هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

• **وحي القلم**، مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر الرافعي (المتوفى: ١٣٥٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

Quranic New Expressions According to Ibin Ashour

Dr Imad Taha Al-Ra'oosh

Associate Professor
The Holy Quran and its Disciplines
Al-Imam Muhammad Ibin Saud Islamic University
Faculty of Theology
Department of the Quran and its Disciplines

Abstract

We encounter in the Quran newly coined words and syntactic structures that were not employed by the Arabs before the revelation of the Quran. These have been called by Ibn Ashour as (al-mubtakaraat - the newly-coined expressions and structures). Scholars before Ibn Ashour did not use this expression. However, they employed different expressions such as (ibdaa' - creativity) and (ikhtiraa' – invention). We encounter new word orders that are neither similar to poetry, prose, nor oration. There are new word orders that employ foregrounding and backgrounding. There are new word orders that employ identical ayah-final expressions. There are new word orders that employ story-telling styles which narrate the reward and punishment in the hereafter. However, the style remains inimitable. There are new word orders that employ an elevated style of simile and affirmation using different expressions. Different meanings can be derived from the

words used. The sentences refer to restricted meanings such as those that refer to God's omnipotence and legislation. The style of inclusion has been employed in a unique fashion. Verbosity is used in a rhetorical manner. Ellipsis and succinctness are employed without causing semantic ambiguity. Embellishments are employed in a new fashion. Ibn Ashour claims that (i) the Arabs before Islam did not use the expression (salsabeelaa). However, it is used in the Quran to describe something that is extremely easy, (ii) the structure (dhata bainikum) that denotes the same thing and reality was not used before, (iii) the expression (faraddu aidiyahum ila afwahihim) to signify objection, and (iv) the expression (yawman yaj'alu al-wildaana sheebaa) to indicate the hardship of a situation. Ibn Ashour has provided 28 newly coined words and syntactic structures in the Quran. No exegete has referred to these at all. However, his argument remains to be investigated and critically analysed. Other scholars, however, have claimed that there are examples which indicate that the Arabs before the advent of islam used to use such expressions and structures.

Key words:

newly coined expressions and syntactic structures, the Quran, interpretation, Ibin Ashour, religions, Islam

إشكالية ضعف مستوى بعض الدعاة في المعرفة بالحديث وعلومه

د.عماد علي عبد السميع حسين
أستاذ الدراسات الإسلامية المشارك بكلية الآداب والعلوم الإنسانية
بجامعة طيبة – المدينة المنورة
alazhary333@yahoo.com

تاريخ التحكيم: ١٩/ ٩/ ١٤٣٧ تاريخ الاجازة: ١٨/ ١١/ ١٤٣٧

المستخلص:

يتناول هذا البحث قضية مهمة في ثقافة الداعية، ألا وهي إشكالية ضعف مستوى بعض الدعاة في المعرفة بالحديث وعلومه، ويسعى إلى الكشف عن الأسباب الكامنة وراء هذا الضعف، والآثار السلبية المترتبة عليه،وأهمية توثيق القضايا والموضوعات الدعوية على منهج المحدثين في التوثيق، ثم محاولة بذل الجهد لوضع بعض المقترحات للنهوض بمستوى المتخصصين في الدعوة في المعرفة بالحديث وعلومه.

الكلمات المفتاحية:

عربي، إشكالية، ضعف، الدعاة، المعرفة، الحديث

المقدمـة

الحمد لله رب العالمين، له الحمد خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وصفيه وخليله، اللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن العمل الدعوي من الأعمال المهمة التي تقتضي الحاجةُ السعيَ إلى تطويره دائمـًا، من خلال تأهيل المتخصصين فيه والقائمين به، وكثيراً ما يتحدث خبراء العمل الدعوي عن مصادر الدعوة إلى الله –تعالى- ويذكرون منها السنة النبوية، ويؤكدون على من يريد نزول ميدان الدعوة بضرورة المعرفة بالحديث وعلومه، وذلك لأن مناهج المحدثين –عمومـًا- تنمي لدى الداعية ملكة التوثيق والتحقق مما يطرحه في رسالته الدعوية التي يوجهها إلى جماهير المدعوين.

فعلم الحديث يعلم الداعية الواقعية والتوازن وشمول النظر،وبمقارنة بينه وبين (ما درج عليه كثير من المؤرخين من الإطناب في المناقب والمحاسن عند التراجم والحديث عن الدول والممالك،فأعطوا الانطباع لمن جاء بعدهم بأن السابقين كانوا جميعـًا من السابقين بالخيرات، وليس فيهم مقتصد ولا ظالم لنفسه، وكانت عاقبة ذلك احتقار الخالفين لأنفسهم، وتصورهم أن أحوال السلف كانت استثناءً في الخير والفضل، فحصل بذلك نوع من الشعور الباطني باستحالة تكرار تجربتنا الحضارية الفذة، فأساءوا إلى الأمة ودينها من حيث أرادوا الإحسان، ولو أنهم اتبعوا منهج المحدثين في الجرح والتعديل لكانوا أقرب إلى الإنصاف، ولساعدونا على فهم التداعيات المنطقية والسننية والتاريخية؛ التي هبطت بالأمة من

القمة إلى القاع).[١]

ولاشك أن الداعية الذي يضعف مستوى معرفته بالحديث وعلومه يسقط في هذه المهاوي الفكرية، ولقد ظَلَم أصحاب الحديث من اتهم مدرستهم بالجمود والنصية، فما كان القوم – في الجملة – يريدون إلا الحفاظ على الدين من تحريف الغالين، وقد كان الجمود يُحارَبُ من داخل مدرسة الحديث ويُنكر على أصحابه كما فعل مالك والشافعي وأحمد وغيرهم..ومن نظر في طريقة أصحاب الحديث وجد الفكر الراقي الشمولي الواقعي الإيجابي، مع التسليم بوجود شذوذات عن الأصل، مما لا يسلم منه زمان ولا مكان.

وليست مشكلة بعض الدعاة اليوم في الميل إلى مدرسة الحديث ضد الرأي أو العكس؛ وإنما خلو الوفاض من الحديث والرأي معـًا، وشيوع الجهل وقلة العلم، لذا طرحتُ هذه القضية للبحث سعيـًا لكشف الأسباب، ومحاولة لوضع مقترحات للنهوض بالمستوى المعرفي للدعاة في جانب من الجوانب المهمة في ثقافة الداعية.

أسباب اختيار الموضوع:

وقد دعاني إلى اختيار هذا الموضوع عدة أسباب،منها:

١- الحرص على الإسهام بالبحث العلمي في خدمة المجتمع من خلال تقديم المناهج العلمية والتربوية.

٢- الواقع المشاهد من افتقار كثير من الدعاة إلى المعرفة بالحديث وعلومه.

٣- الآثار السلبية التي تترتب على ضعف مستوى المعرفة بالحديث وعلومه

---

(١) مقدمات للنهوض بالعمل الدعوي: عبد الكريم بكار، ص/ ٢٣

لدى المتخصصين في الدعوة التي قد تتحول في بعض الأحيان إلى معوقات في طريق الدعوة.

٤-إمكانية اختراق ميدان العمل الدعوي بدخول الفكر المنحرف والغالي عند ضعف ملكة التثبت والتحقق والتوثيق للقضايا عند العاملين في الدعوة.

مشكلة الدراسة:

تبدو أهمية الموضوع من خلال المشكلة التي يسعى الباحث إلى معالجتها، وهي افتقار كثير من الدعاة إلى المعرفة بالحديث وعلومه،مما يجعل نتائج عملهم مهددة بالإخفاق والوقوف دون تحقيق الأهداف المرجوة، ويمكن صياغة مشكلة الدراسة في الأسئلة الآتية:

- ما العلاقة بين علم الدعوة وعلم الحديث؟

- ما الأسباب التي تقف وراء ضعف مستوى المعرفة بالحديث وعلومه لدى بعض الدعاة؟

- هل يوجد لدى دعاة هذا العصر رصيد كافٍ من المعرفة بالحديث وعلومه؟

- وما مدى أهمية توثيق الموضوعات والقضايا الدعوية على منهج المحدثين في التوثيق؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى الإجابة عن تلك التساؤلات،وتحقيق الأهداف التالية:

١- لفت أنظار العاملين في المجال الدعوي إلى أهمية توثيق الموضوعات والقضايا الدعوية على منهج المحدثين في التوثيق لنجاحهم في العمل الدعوي.

٢- محاولة العمل على إيجاد جيل من الدعاة لديه رصيد كافٍ من المعرفة بالحديث وعلومه.

٣- الإسهام في الكشف عن الآثار السلبية التي تترتب على ضعف مستوى المعرفة بالحديث وعلومه لدى المتخصصين في الدعوة.

٤- وضع بعض المقترحات للنهوض بمستوى المتخصصين في الدعوة في المعرفة بالحديث وعلومه.

منهج البحث:

طبيعة هذا الموضوع تقتضي استخدام أكثر من منهج من مناهج البحث العلمي،فالمنهج الوصفي لتوصيف ظاهرة ضعف مستوى المعرفة بالحديث وعلومه لدى الدعاة،والمنهج الاستنباطي لاستنباط الآثار السلبية التي تترتب على ضعف مستوى المعرفة بالحديث وعلومه لدى الدعاة،ووضع بعض المقترحات لعلاج المشكلة، وهذان المنهجان هما الأكثر استخداماً في الدراسات الإسلامية والإنسانية عموماً.

الدراسات السابقة:

بعد بذل الوسع في البحث عن الموضوع،تبين أنه لا توجد دراسة مستقلة بهذا العنوان، إلا دراسة واحدة، وهي:(التوثيق والتضعيف بين المحدثين والدعاة للدكتور علي عبد الحليم محمود)، وسيفيد الباحث من كل ما كتب حول الموضوع وإن كان قليلاً.

خطة البحث:

وقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة.

المقدمة: فيها فكرة الموضوع، وأهميته، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وأهداف الدراسة.

المبحث الأول: العلاقة بين علمي الحديث والدعوة.

المبحث الثاني: حاجة المتخصصين في الدعوة إلى المعرفة بالحديث وعلومه.

المبحث الثالث: أهمية توثيق القضايا والموضوعات الدعوية على منهج المحدثين في التوثيق.

المبحث الرابع: أسباب ضعف مستوى المتخصصين في الدعوة في المعرفة بالحديث وعلومه.

المبحث الخامس: مقترحات للنهوض بمستوى المتخصصين في الدعوة في المعرفة بالحديث وعلومه.

الخاتمة: سجلت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال الدراسة بحمد الله.

فهرس المصادر والمراجع.

فهرس الموضوعات.

هذا وأسأل الله – سبحانه وتعالى – أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يكتب له القبول، وأن ينفع به قارئه وكاتبه، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

المبحث الأول
العلاقة بين علمَي الحديث والدعوة

إن العلاقة بين علمي الحديث والدعوة وثيقة جداً، بحيث يمكن القول بأن الحديثَ علمٌ والدعوةَ عملٌ،(ولما كانت الدعوة إنما تكون إلى دين الله وشرعه وهديه..وشرعه لا طريق إلى معرفته إلا بالوحي، وهو الكتاب والسنة، وقد تفرع عنهما علوم الشريعة، كالعقيدة والتفسير والفقه والسيرة..عُلم أن علاقة الدعوة بهذه العلوم إنما هي علاقة استمداد واتساق، فالداعي إنما يستمد مادة الدعوة من الكتاب المبين والسنة النبوية المطهرة، فعلى ضوئهما يدعو وعلى هديهما يسير).[١]

إنّ علْم الدعوة إلى الله لن يُؤتي ثماره، ولن تتحقّق نتائجُه إلاّ إذا ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالعُلوم والمَعارف حيث يَنهل منها الدَّاعية، ومن خِلال جِماع هذه العلوم، تَتولّد لديْه الثقافةُ الواسعة والإلمام بقضايا أمّتِه، ومشاكِل عَصره،وتكون عِنده القُدرة على استمالة المَشاعِر، واستِنهاض الهِمَم.

إنّ معيار نجاح الدّعاة إلى الله يتوقّف على مِقدار ما يُحصِّلونه من عُلوم وما يَتزوّدون به من مَعارف، تُربِّي عُقولهم،وتَسمو بأفكارِهم، وتُوقِظ في قُلوبِهم ينابيع الخَير، ولن يَتسنَّى لهم ذلك إلاّ بَكثرة الاطّلاع، واتّساع الثقافة، اللّذَيْن يُؤدِّيان إلى دِقّة الفَهْم، وعُمق الفِكر؛ وهذا يَتحقّق حينما يكون الدّاعي مُلمـًا بأطراف العُلوم النَّظريّة والتَّطبيقيّة، وكذلك سائر المَعارف الإنسانية وفْقَ كلّ عَصر وبيئة.

ولذا قيل:إن عِلْم الدَّعوة يَبدأ من حَيث تَنتهي كلّ التَّخصصات؛ فالإنسان إذا أراد أن يَنخَرط في سِلك الدُّعاة إلى الله، فلْيَتَنقّل في رياض العُلوم والمَعارف، مَثَلُه كمَثَل النَّحلة تَنتَقل من غُصْن إلى غُصْنٍ، وتَتحوّل من زَهرة إلى زَهرة، تَرتشف

(١) مدخل إلى علم الدعوة: د.عبد الرب نواب الدين، ص/ ٢٠،٢١ .

الرَّحيق، وتَمْتَص العَبير، لِتُخْرِجَ عسلاً مُصفىً فيه شِفاء للناس، وكذلك الدّاعي إلى الله يَتريّض بين العُلوم المُختلفة، يَسبر أغوارها، ويَقِف على موضوعاتها، ويَتعرّف على فوائدها، فتَتّسع مَدارِكُه، وتَكثُر معارفه، ويكون لديه الدواء الناجع والبَلسم الشافي لأمراض المُجتمع وعِلَلِه،لذا فعلْم الدّعوة مُرتَبط بالعُلوم الأخرى ارتباطاً وثيقاً، كارتباط الرأس بالجَسد. فالعلوم المُختلفة والمَعارف المُتنوِّعة، هي روافِد للتَّعريف بالإسلام، وشَرْح أحكامه، ودَعوة الناس إليه؛ فهي وَسيلة لأسمى غَاية، وأشرف عَمل، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾(١).

والسُّنّة النّبويّة وعلومها التي تضافرت الأمّة خلال القرن الأوّل والثاني على جمْعها وتدوينها من خلال ضبط المتْن والسّنَد، والنقل عن الرواة العدول الثقات وأصبح لدى الأمّة موسوعة ضخمة من أحاديث الرسول ﷺ وأفعاله وأقواله، تمّ تصنيفها وتبويبها، ووُضع لها علْم "مصطلح الحديث" ليُعرف من خلاله درجة صحة الحديث، ومدى قوّة السند وعدالة الرواة، وتمييّز الصحيح من الضعيف والموضوع،هذا العلْم الشريف عميق الصّلة بعلوم الدعوة وجوهر تكوين عقليّة الدعاة.

إذاً فالعمل الدعوي جزء من التطبيق العملي للحديث، وقد يكون من الصعب تصور صاحب حديثٍ لا يمارس العمل الدعوي، ولكننا لا نتحدث عمن كانت الدعوة هامشية في حياته، لا يبذل لها إلا ما فضل من وقته وجهده وماله، ولكننا بصدد الحديث عمن كان منكسراً للعمل الدعوي، فكرس حياته وجهده ووقته وعلمه وماله لخدمة المصالح الدعوية وأهدافها ومقاصدها،وتفاعل مع الأمة

(١) سورة فصلت، الآية/ ٣٣

فأثر فيها وتأثر بها، وبذل الوسع في تحقيق مرضاة الله في هذا الجانب، والمحدث تتضاعف مسؤولياته الدعوية، لأنه اطلع على مالم يطلع عليه غيره من أمر هذا الدين، وعلم مالم يعلمه غيره، فإن لم يعمل بعلمه، ولم يضطلع بالعمل الدعوي، صار علمه حجة عليه لا له أمام الله، وزل بزلته أقوام.(١)

والدعوة حماية للحديث من نواح عديدة،بنشره وترسيخه وإعماله في الأمة، وصيانة له من التحريف والتبديل،أو حمل النصوص على غير مراد الشارع، ومواجهة للعابثين بفقه الكتاب والسنة من الفرق الضالة، بالصمود أمامهم، وإقامة الحجة عليهم، كما أن الدعوة حماية للحديث من الجمود والتنحية عن الحياة بعدم تطبيقه على مستوى الحاكم والمحكوم، أو تحكيمه تحكيماً جزئيا غير مؤثر في حياة الأمة فعلم الحديث يعطي الداعية قوة ومنعة تجعل الداعية يقف على أرض صلبة في دعوته، بما يكفل لها الاستمرار والثبات، والتخطيط لمستقبلها والتنظيم لكل عمل دعوي، بعيداً عن العشوائية والارتجالية، كما تحظى بثقة واحترام الآخرين من القائمين على العمل الدعوي، فيفد عليها العلماء وطلبة العلم للتعاون معها،فتتضافر الجهود الدعوية وتؤتي ثمارها.(٢)

(وإن هذه الدراسات جميعها تمثل دراسة الدين الواحد الذي يشمل كلاً من الملة والشريعة والمنهج، لهذا،كان أي فَصْلٍ كامل بين هذه الدراسات،أو العناية بواحدة منها على حساب الأخرى، يُعدَّ فصلاً بين أجزاء مترابطة،لا يصح الدين ولا يَكمُل ولا يَسْلَمُ إلا بها جميعاً،فالداعية إلى الله يدعو إلى كلٍ من الملة والشريعة والمنهج، والدارس للملة والشريعة لابد له من معرفة المنهج والطريق الصحيح لذلك،فكل اختصاص من هذه الاختصاصات مفتقر إلى غيره، وإذا كان ثَمَّة من

(١) انظر: العلاقة بين الفقه والدعوة: مفيد خالد عيد، ص/ ٦٧

(٢) العلاقة بين الفقه والدعوة: مفيد خالد عيد أحمد، ص/ ٥٧

فارق، فإنما هو من نوعية التخصص من جهة،ومدى عناية أصحاب كل تخصص بتعميق وتأصيل بعض المواد العلمية المتعلقة بتخصصهم أكثر من بعض المواد الأخرى من جهة أخرى..).[١]

وإذا كانت أقسام الدعوة تُعني أول ما تعني بدراسة تاريخ الدعوة وأصولها، والتعرف على مناهجها وأساليبها ووسائلها وما إلى ذلك..فإنه لا غنى لدارس الدعوة عن معرفة صحيحة بالملة والعقيدة، واستجماع أكبر قدر من نصوص الكتاب والسنة،وإلمام واف بالأحكام الشرعية العملية، لتسلم له عقيدته وشريعتُه من جهة،ويكون على بصيرة بما يدعو إليه من جهة أخرى، وإلا كانت دعوته إلى ضلال، وعمله في غير هدى، قال تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[٢].

المبحث الثاني
حاجة المتخصصين في الدعوة إلى المعرفة بالحديث وعلومه

(ليس بالضرورة أن يكون الداعية عالمـًا جامعـًا لكل العلوم، وليس من شرط الدعوة تمام العلم واستيفاء قدر بعينه منه،وليست الدعوة مختصة بالعلماء وحدهم دون غيرهم بل كل من علم من أحكام الإسلام شيئـًا دعا إليه، وكل من علم منكراً وعرف دليل حرمته نهى عنه، وإذا لم يكن الأمر كذلك تعطلت الدعوة ومات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،والدعوة مشروط لها العلم ولكن العلم ليس شيئـًا واحداً لا يتجزأ ولا يتبعض، وإنما هو بطبيعته يتجزأ ويتبعض فمن عَلم مسألة وجهل أخرى فهو عالم بالأولى جاهل بالثانية، وبالتالي يتوفر فيه شرط وجوب الدعوة إلى

(١) المدخل إلى علم الدعوة: محمد أبو الفتح البيانوني، ص/ ٨٧
(٢) سورة يوسف، الآية/ ١٠٨

ما علم دون ما جهل، ولا خلاف بين الفقهاء أن من جهل شيئـًا أو جهل حكمه أنه لا يدعو إليه لأن العلم بصحة ما يدعو إليه الداعي شرط لصحة الدعوة،وعلى هذا فكل مسلم يدعو إلى الله بالقدر الذي يعلمه).[١]

وفعل الصحابة الكرام يدل على ذلك، فالطفيل بن عمرو الدَّوسي، وأبو ذر الغفاري،وهما من السابقين إلى الإسلام قاما بمهمة الدعوة بما معهما من أصل التوحيد وبعض ما نزل من القرآن،وهدى الله بكل منهما قومه،ولم يصل أبو ذر الغفاري إلى المدينة ويلحق بالرسول -ﷺ - إلاّ في العام السابع للهجرة وكان معه قبيلتا أسلم غفار قدم بهما مسلمتين،[٢] ونحن نعلم أن الرسول - ﷺ - قال:(بلغوا عني ولو آية ولو آية..).[٣] وقال أيضـًا:(نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَ فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ).[٤]

وفي السنة النبوية أحاديث كثيرة تتعلق بأمور الدعوة ووسائلها، كما أن السيرة النبوية المطهرة وما جرى لرسول الله ﷺ في مكة والمدينة، وكيفية معالجته للأحداث والظروف التي واجهته، كل ذلك يعطينا مادة غزيرة جداً في أساليب الدعوة ووسائلها، لأن الرسول الكريم ﷺ مرّ بمختلف الظروف والأحوال التي يمكن أن يمر بها الداعي في كل زمان ومكان، فما من حالة يكون فيها الداعي، أو أحداث تواجهه، إلا ويوجد نفسها أو مثلها أو شبهها أو قريب منها في سنة النبي ﷺ فيستفيد الداعي منها الحل الصحيح والموقف السليم الذي يجب أن يقفه إذا ما فقه

---

(١) أصول الدعوة: عبدالكريم زيدان،ص/ ٣٠٢

(٢) انظر:صحيح البخاري:كتاب المناقب، باب قصة إسلام أبي ذر، ص/ ٤٨١

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه:كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل (الفتح)(٦/ ٥٧٢)

(٤) أخرجه الترمذي في كتاب العلم، باب: ما جاء في الحث على تبليغ السماع (٢٦٥٨)(٥/ ٣٤). قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

معاني السيرة النبوية، وقد يكون من حكمة الله ولطفه أن جعل رسوله الكريم يمر بما مر به من ظروف وأحوال حتى يعرف الدعاة المسلمون كيف يتصرفون وكيف يسلكون في أمور الدعوة في مختلف الظروف،اقتداء بسيرة رسول الله- ﷺ -فالسنة النبوية والتوجيهات النبوية الكريمة تطبيقات عملية لما أمر الله به رسوله في أمور الدعوة وتبليغ الرسالة، وما ألهم رسوله في هذا المجال، فلا يجوز للداعي أن يغفل عن سيرة وسنة النبي الكريم -ﷺ.

إن لعلم الحديث أهمية بالغة للداعية حيث أقيم بنيانه لغاية عظيمة وأغراض نبيلة منها:

١- أنه تم بذلك العلم حفظ الدين الإسلامى من التحريف والتبديل، فقد نقلت الأمة الحديث النبوي بالأسانيد، وميزت به الصحيح عن السقيم، ولولا هذا العلم لالتبس الحديث الصحيح بالضعيف والموضوع، ولاختلط كلام الرسول ﷺ كلام غيره.

٢- أن هذا العلم وضح المنهجية التى سلكها العلماء الأولون لإثبات الحديث وتنقيته من الدخيل بما وضعوا من موازين منضبطة، وما سلكوا من سبل تجمع بين المنهج السليم والأمانة العلمية الواضحة، وإنما كان حرص العلماء على تقعيد القواعد التى بها يعرف الحديث المقبول من المردود.

٣- إن الحديث يأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن، وما ينسب إلى رسول الله ﷺ عندما يكون مما يحتج به يحمل طبيعة الإلزام والتكليف لكونه نصاً شرعياً من السنة، التي هي بيان الكتاب، ومن ثم لا بد من عرض مالا بد منه من علم أصول الحديث، بغية تكوين الملكة التي بها يميز الداعية الغث من الثمين، ويعرف صحة ما هو منسوب إلى رسول الله ﷺ من عدم صحته، وذلك في ضوء تلك القواعد الدقيقة

لهذا العلم، وفي ذلك أيضا تصحيح لكثير من المفاهيم الخاطئة التي يلصقها بعض المستشرقين أو المستغربين (المدلسين) جزافاً في طريق أحاديث رسول الله ﷺ ويثيرون الغبار هنا وهناك.

٥- وقواعد هذا العلم تجنب الداعية خطر الوعيد العظيم الذي يقع على من يتساهل في رواية الحديث وذلك بقوله ﷺ في الحديث المستفيض عنه:(مَنْ حَدَّثَ عَنِّى بِحَدِيثٍ يُرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ).(١) وقوله -أيضـاً:(مَنْ كَذَبَ عَلَىَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ).(٢)

٦- أن هذا العلم قد أجدى فائدة عظيمة في تنقية الأذهان من الخرافات، وذلك أن الإسرائيليين وغيرهم حاولوا نشر ما لديهم من الأقاصيص والخرافات الكاذبة والأباطيل، وهذه الأمور داء يفتك في عضد الشعوب ويمزق الأمم، إذ تجعلها أوزاعـاً متفرقة هائمة على وجه البسيطة لا تميز الحق من الباطل ولا تفرق بين الصواب والخطأ، فيسهل انقيادها لكل ناعق يدعو إلى الهلاك والردى، فالداعية الإسلامى حين يقوم بذب الكذب عن الحديث يقوم بعمل ذي صبغة إنسانية وأخلاقية، فضلا عن أداء الواجب الدينى، لأنه يربى بذلك عقولاً صحيحة تعقل وتفكر وتسير في الحياة بمنهج علمى وعقلى صحيح.

٧- أن هذا العلم يفتح الطريق أمام الدعاة لتحقيق معاني المتون وإدراك مضموناته ثم الاطمئنان إلى الاستشهاد بها في كافة الموضوعات التى يطرحونها،إذ أن الاطمئنان إلى صحة النص يجعل الطريق ميسرة في أكثر الأحوال للاستشهاد به.

٨- أن السنة فيها تعليم للنهج الصحيح في الدعوة إلى الله على بصيرة،

---

(١) رواه مسلم في مقدمة صحيحه، باب باب وُجُوبِ الرِّوَايَةِ عَنِ الثِّقَاتِ وَتَرْكِ الْكَذَّابِينَ، / ٧، برقم (١) .
(٢) رواه مسلم في مقدمة صحيحه، باب باب وُجُوبِ الرِّوَايَةِ عَنِ الثِّقَاتِ وَتَرْكِ الْكَذَّابِينَ، / ٨، برقم (٤) .

والدعاة إلى الله سبحانه وتعالى حقاً هم أهل الدراية بهديه ونهجه -ﷺ، وقد قال الله تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[1]، والسنة النبوية مشتملة على بيان هديه عليه الصلاة والسلام في الدعوة من حيث: بم بدأ عليه الصلاة والسلام، ومن حيث طريقته وأسلوبه ﷺ في الدعوة إلى الله عز وجل، ومن حيث أخلاقه وآدابه وتعاملاته ولين جانبه ورفقه ﷺ، إلى غير ذلك من الأمور التي هي مقوِّمات للدعوة إلى الله تبارك وتعالى.

ومما يبين لنا حاجة الدعاة إلى الحديث ما قاله أصحاب الذوق البلاغي في وصف كلام النبي ﷺ ومدى تأثيره في السامع، من ذلك ما قال أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) واصفًا كلامَ رسولِ اللهِ ﷺ:(هو الكلام الذي الذي لا يُوازَى فصاحة، ولا يُبارَى بلاغة، قلَّ عدد حروفه وكثر عدد معانيه، وجلَّ عن الصنعة وتنزه عن التكلف، وكان كما قال الله تبارك وتعالى قل يا محمد ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴾[2] فكيف وقد عاب التشديق وجانب أصحاب التقعير، واستعمل المبسوط في موضع البسط والمقصور في موضع القصر، وهجر الغريب الوحشي، ورغب عن الهجين السوقي فلم ينطق إلا عن ميراث حكمة، ولم يتكلم إلا بكلام قد حُفَّ بالعصمة وشُيد بالتأييد ويسر بالتوفيق، وهذا الكلام الذي ألقى الله المحبة عليه وغشاه بالقبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة، بين حسن الإفهام وقلة عدد الكلام، ومع استغنائه عن إعادته وقلة حاجة السامع إلى معاودته، لم تسقط له كلمة، ولا زلت له قدم،ولا بارت له حجة، ولم يقم له خصم، ولا أفحمه خطيب، بل يبذ الخطب الطوال بالكلام القصير، ولا يلتمس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم، ولا يحتج إلا بالصدق، ولا يطلب الفلج إلا بالحق، ولا يستعين بالخلابة، ولا

---

(١) سورة يوسف، الآية / ١٠٨.

(٢) سورة ص، الآية / ٨٦

يستعمل المواربة، ولا يهمز ولا يلمز، ولا يبطىء ولا يعجل، ولا يسهب ولا يحصر، ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً، ولا أصدق لفظاً ولا أعدل وزناً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقعاً، ولا أسهل مخرجاً ولا أفصح عن معناه، ولا أبين في فحواه..قال يونس بن حبيب ما جاءنا عن أحد من روائع الكلام ما جاءنا عن رسول الله ﷺ وقد جمعنا في هذا الكتاب جملاً التقطناها من أفواه أصحاب الأخبار، ولعل بعض من لم يتسع في العلم ولم يعرف مقادير الكلام؛ يظن أنا تكلفنا له من الامتداح والتشريف ومن التزيين والتجويد ما ليس عنده ولا يبلغه قدره،كلا والذي حرَّم التزيد على العلماء وقبَّح التكلف عند الحكماء وبهرج الكذابين عند الفقهاء لا يظن هذا إلا من ضل سعيه..).[١]

وقال القاضي عياض المالكي (ت٥٤٤هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ:(وأما فصاحة اللسان وبلاغة القول: فقد كان ﷺ من ذلك بالمحل الأفضل، والموضع الذي لا يجهل؛ سلاسة طبع، وبراعة منزع، وإيجاز مقطع، ونصاعة لفظ، وجزالة قول، وصحة معانٍ، وقلة تكلف، أُوتي جوامع الكلم، وخُص ببدائع الحِكَم، وعلم ألسنة العرب، يخاطب كل أمة منها بلسانها، ويحاورها بلغتها، ويباريها في منزع بلاغتها، حتى كان كثير من أصحابه يسألونه في غير موطن عن شرح كلامه وتفسير قوله ومَن تأمل حديثه وسبره علم ذلك وتحققه).[٢]

---

(١) البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ٢/ ٨، ٩

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى: عياض بن موسى اليحصبي، ١/ ٧٠

المبحث الثالث

أهمية توثيق القضايا والموضوعات الدعوية على منهج المحدثين في التوثيق

ترجع أهمية توثيق القضايا الدعوية والموضوعات التي يطرحها الدعاة في رسائلهم الدعوية – سواء كانت خطبة أو درساً أو مطوية أو كتاباً – إلى أهمية الدعوة ذاتها.

فالدعوة إلى الله – عز وجل – هي السبيل الأمثل لإصلاح المجتمعات وتوجيهها وإرشادها وهدايتها إلى الخير وتحذيرها من الشر، وهي خير العمل كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[1] وتركها يؤذن بخراب الدنيا وهلاك أهلها، قال تعالى: ﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾[2].

ولذا فمجال العمل الدعوي يقتضي أن يستوثق الداعية من مادته التي يوجهها إلى جماهير المدعويين،لأنه محدِّثٌ عن الله مبلِّغ عن رسوله – ﷺ – والداعية الذي يراجع القرءان الكريم يجد أن التوجيهات الإلهية قد جاءت بضرورة التثبت والتحقق،قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾[3].

وكيف وُجِّه إلى النبي ﷺ أشد عبارات التهديد والوعيد إن هو قال على الله ما لم يؤمر به، قال تعالى: ﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا

---

(١) سورة فصلت، الآية / ٣٣

(٢) سورة المائدة، الآية / ٧٩

(٣) سورة الحجرات، الآية / ٦

غَيْرَهُۥ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ۞ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ۞ إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ﴾(١) فالداعية الذي يعرف قدر الدعوة ويرى هذا التهديد والوعيد الشديد لسيد الدعاة ﷺ ويعلم أنه ليس بأكرم على الله من رسوله – ﷺ –لابد أن يستوثق من قضاياه التي يطرحها وأن يتثبت من مادته الدعوية، وإلا لحقه التهديد والوعيد.

ويمكن أن نبين أهمية توثيق القضايا والموضوعات الدعوية من خلال بيان الآثار السلبية التي تترتب على ضعف مستوى الدعاة في المعرفة بالحديث وعلومه، وهي كما يلي:

١ – **القول على الله بغير علم**: فالداعية الذي يضعف مستوى معرفته بالحديث وعلومه لا يعرف الناسخ من المنسوخ ومن ثم قد يقول على الله بغير علم، روي القاسم بن سلام بسنده عن علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنه رأى قاصاً يقص في مسجد الكوفة، وهو يخلط الأمر بالنهي والإباحة بالحظر، فقال له:"أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا، قال هلكتَ وأهلكت، ثم قال: أبو من أنت؟ قال: أبو يحيى، قال: أنت أبو اعرفوني، ثم أخذ أذنه ففتلها وقال: لا تقص في مسجدنا"(٢)

وروي القاسم بن سلام –أيضاً– بسنده عن الضحاك بن مزاحم قال: مر ابن عباس بقاصٍ يقص فركضه برجله، فقال: تدرى ما الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا. قال هلكتَ، وأهلكت"(٣). وأقوال أئمة المسلمين في هذا الباب تكثر جداً، نختار

---

(١) سورة الإسراء، الآية / ٧٣ – ٧٥

(٢) رواه القاسم بن سلام الهروي في الناسخ والمنسوخ،، ١/ ٣، ورواه ابن أبي عاصم بسند صحيح، وانظر: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ للحازمي ص ٤٨، والناسخ والمنسوخ للزهري ص ١٥

(٣) رواه القاسم بن سلام الهروي في الناسخ والمنسوخ، ١/ ٣،وانظر:الاعتبار في الناسخ والمنسوخ للحازمى،ص/ ٥٠، والناسخ والمنسوخ للزهرى،ص/ ١٦.

منها قول الإمام القرطبي: قال: "معرفة هذا الباب- أي الناسخ والمنسوخ - أكيدة، وفائدته عظيمة، لا يستغنى عن معرفته العلماء ولا ينكره إلا الجهلة الأغبياء، لما يترتب عليه من النوازل في الأحكام، ومعرفة الحلال من الحرام"(١)

(وَيَكْفِيهِ – أي الداعية –مِنْ مَعْرِفَةِ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ أَنْ يَعْرِفَ أَنَّ دَلِيلَ هَذَا الْحُكْمِ غَيْرُ مَنْسُوخٍ، يَعْنِي وَلَا يُشْتَرَطُ أَنْ يَعْرِفَ جَمِيعَ الْأَحَادِيثِ الْمَنْسُوخَةِ مِنَ النَّاسِخَةِ، وَالْإِحَاطَةُ بِمَعْرِفَةِ ذَلِكَ أَيْسَرُ مِنْ غَيْرِهِ، لِقِلَّةِ الْمَنْسُوخِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُحْكَمِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ).(٢)

وقال مسلم:(حَدَّثَنِى أَبُو بَكْرِ بْنُ النَّضْرِ بْنِ أَبِى النَّضْرِ قَالَ حَدَّثَنِى أَبُو النَّضْرِ هَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ حَدَّثَنَا أَبُو عَقِيلٍ صَاحِبُ بُهَيَّةَ قَالَ كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ الْقَاسِمِ بْنِ عُبَيْدِ اللهِ وَيَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ فَقَالَ يَحْيَى لِلْقَاسِمِ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّهُ قَبِيحٌ عَلَى مِثْلِكَ عَظِيمٌ أَنْ تُسْأَلَ عَنْ شَىْءٍ مِنْ أَمْرِ هَذَا الدِّينِ فَلاَ يُوجَدَ عِنْدَكَ مِنْهُ عِلْمٌ وَلاَ فَرَجٌ -أَوْ عِلْمٌ وَلاَ مَخْرَجٌ – فَقَالَ لَهُ الْقَاسِمُ وَعَمَّ ذَاكَ قَالَ لأَنَّكَ ابْنُ إِمَامَىْ هُدًى ابْنُ أَبِى بَكْرٍ وَعُمَرَ. قَالَ يَقُولُ لَهُ الْقَاسِمُ أَقْبَحُ مِنْ ذَاكَ عِنْدَ مَنْ عَقَلَ عَنِ اللهِ أَنْ أَقُولَ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَوْ آخُذَ عَنْ غَيْرِ ثِقَةٍ. قَالَ فَسَكَتَ فَمَا أَجَابَهُ).(٣)

ومما يذكر في خطورة عدم معرفة الداعية بالناسخ والمنسوخ:أنه دعي أحد الدعاة في أيرلندة إلى مدرسة حكومية لعرض دعوة الإسلام على الطلبة النصارى، فاستنكر أحد الطلبة تعدد الزوجات في الإسلام، فأجاب الداعية أن هذا أمر قد كان في السابق ثم نُسخ، فأُحرج الدعاة المرافقون له بسبب هذا الرد، وطلبوا

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي ٢/ ٦٢

(٢) شرح مختصر الروضة: سليمان بن عبد القوي الطوفي، ٣/ ٥٨٠

(٣) رواه مسلم في مقدمة صحيحه، باب بيان أن الإسناد من الدين ..، ص/ ١١، برقم (٣٣) .

الانصراف.[١]

٢- **الخطأ المحتم في فهم القرآن الكريم**: فالداعية الذي لا معرفة له بالحديث وعلومه عُرضةٌ للوقوع في أخطاء قاتلة في فهم القرآن، قال الذهبي المتأخر رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه التفسير والمفسرون: (العلوم التي يحتاج إليها المفسر كثيرة منها:..، وعلم الأحاديث المبينة لمجمل القرآن ومبهمه).[٢]

ولنأخذ بعض الأمثلة على آيات يخطئ في فهمها كثير من الناس، يقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾[٣] إن هذه الآية صارت معتمداً للكسالى والقاعدين والمقصرين في باب الدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد اعتبرها هؤلاء عذراً لهم في القعود عن القيام بواجب التبليغ والدعوة إلى الله، وقال كل إنسان منهم: عليك نفسك، لأن الله قال: عليكم أنفسكم، عليك نفسك لا يضرك من ضل إذا اهتديت، ما دام أنك تطبق الشرع ما عليك من الناس، هكذا يفهم من هذه الآية.

وإذا اطلعت على هذا الحديث الصحيح عن قيس بن أبي حازم،قال: (قام أبو بكر الصديق رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ فحمد الله وأثنى عليه، وقال:يا أيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾[٤] وإنكم تضعونها في غير موضعها، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه،

---

(١) انظر: العلاقة بين الفقه والدعوة: مفيد خالد عيد أحمد، ص/ ٧٣

(٢) انظر: التفسير والمفسرون:محمد حسين الذهبي، ٤/ ٤٤

(٣) سورة المائدة: ١٠٥

(٤) سورة المائدة: ١٠٥.

أوشك أن يعمهم الله بالعقاب).[١] استبان لك الخطأ الذي يقع للبعض في فهمهم للآية عند الجهل بالسنة النبوية.

وأيضـًا قوله تعالى: ﴿ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ ﴾[٢]

دون المعرفة بالحديث قد يقع الخطأ في فهمه، كما جاء في حديث عدي بن حاتم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الصحيحين قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ ﴿ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ ﴾ عَمَدْتُ إِلَى عِقَالٍ أَسْوَدَ وَإِلَى عِقَالٍ أَبْيَضَ، فَجَعَلْتُهُمَا تَحْتَ وِسَادَتِي، فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ فِي اللَّيْلِ فَلاَ يَسْتَبِينُ لِي، فَغَدَوْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ -ﷺ- فَذَكَرْتُ لَهُ ذَلِكَ فَقَالَ إِنَّمَا ذَلِكَ سَوَادُ اللَّيْلِ وَبَيَاضُ النَّهَارِ).[٣]

٣- عدم المعرفة بغريب الحديث:فالداعية الذي لا يهتم بعلوم السنة قد يقف أمام كلمة غريبة في طرحه الدعوي، فإما إن يتركها غامضة على المستمعين، وهذه مشكلة لأن رسالته لن تكون واضحة للمدعويين،وهو مطالب بالبيان كما قال تعالى: ﴿ بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[٤] وإما أن يفسرها بغير مدلولها فتكون مشكلة أكبر.

ويعتبر هذا الفن من العلوم التي يُحتاج إليها في معرفة معاني الأحاديث، حيث

---

(١) رواه أحمد في المسند ١/ ٥ برقم (١٦) من حديث أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقال الأرناؤوط: (صحيح على شرط الشيخين) .

(٢) البقرة: ١٨٧

(٣) رواه البخاري في صحيحه:كتاب الصوم، باب {وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ..} ص/ ٢٥٤، برقم (١٩١٦)، ومسلم في صحيحه: كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، ص/ ٣٠٧برقم (١٠٩٠)

(٤) سورة النحل، الآية / ٤٤

يترتب عليه الحكم على المتن من جهة، واستنباط الأحكام منه من جهة أخرى، وهو صورة من صور شرح الحديث فيحتاج إلى علم واسع بهذا الفن مع التحري والدقة،يقول ملا علي القاري (ت ١٠١٤هـ): "وهو فن مهم يقبح جهله للمحدثين خصوصاً، وللعلماء عموماً، ويجب أن يتثبت فيه ويتحرى"[١] وذهب العز بن عبد السلام في أواخر القواعد إلى أن شرح الغريب واجب.[٢] ويوسع السخاوي الغرض منه فيقول:(وهو من مهمات الفن لتوقف التلفظ ببعض الألفاظ فضلاً عن فهمها عليه، وتتأكد العناية به لمن يروي بالمعنى)[٣].

ومن أمثلة تفسير الغريب بغير معناه نحو ما روي في حديث (ابن صياد) أن النبي ﷺ قال له: (قد خبأت لك خبيئاً، فما هو؟). قال: الدخ،قال:اخسأ).[٤] فهذا خفي معناه، وفسره قوم بما لا يصح، وفي معرفة علوم الحديث (للحاكم) أنه الدَّخ بمعنى الزَّخ الذي هو الجماع، وهذا تخليط فاحش يغيظ العالم والمؤمن، وإنما معنى الحديث أن النبي ﷺ قال له:قد أضمرت لك ضميراً، فما هو؟ فقال: الدُخ، بضم الدال، يعني الدخان، والدخ هو الدخان في لغة، إذ في بعض روايات الحديث ما نصه: ثم قال رسول الله ﷺ (إني قد خبأت لك خبيئاً) وخبأ له:(يوم تأتي السماء بدخان مبين).[٥]

٤-عدم المعرفة بمشكل الحديث ومختلفه: لا أدري ماذا يفعل الداعية الذي

---

(١) شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر: الملا على بن سلطان محمد القاري،تحقيق: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، ص/ ٥٠٢

(٢) انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ١٣/ ٢٥٤.

(٣) فتح المغيث شرح ألفية الحديث: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، ٣/ ٤٥

(٤) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الأدب، باب قول الرجل للرجل اخسأ، ص/ ٨٥٩، برقم (٦١٧٢) .

(٥) التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح: زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي،١/ ٢٧٥، وانظر: الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح: إبراهيم بن موسى الأبناسي،٢/ ٢٥٤

يُعرَض عليه حديثان يوهم ظاهرهما التعارض، وهو لا يعرف علم مختلف الحديث ولا ضوابط التوفيق بين ما يوهم ظاهره التعارض؟

وهذا الفن من أهم علوم الحديث، إذ يضطر إلى معرفته جميع العلماء وإنما يكمل له ويمهر فيه الأئمة الجامعون بين الحديث والفقه، والأصوليون الغواصون في المعاني الدقيقة، وهؤلاء هم الذين لا يُشْكِلُ عليهم منه إلا النادر،قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (هذا فن من أهم الأنواع، ويضطر إلى معرفته جميع العلماء من الطوائف).[١]

وهذا العلم ثمرة من ثمار حفظ الحديث وضبطه وفهمه فهمـًا جيداً، ومعرفة عامه وخاصه، والمطلق والمقيد، وغير ذلك من أمور الدراية والخبرة، وتعارض الأدلة قد شغل العلماء، وفيه ظهرت موهبتهم ودقة فهمهم وحسن اختيارهم،كما زَلَّتْ فيه أقدام من خاض غِمَارَه من بعض المتطفلين على موائد العلماء).[٢]

٥-التحديث بالغرائب والأعاجيب:فالداعية الذي لا علم له بالإسناد يُفْرِطُ في التحديث بالغرائب والأعاجيب،ولو عَلِم ما قال أهل الحديث في أهمية الإسناد وتحري صحته لحرص على توثيق مادته الدعوية التي يوجهها إلى جماهيره من المدعويين، ولما سمحت نفسه له أن يطرح أموراً مطلقة لا خُطُم لها ولا أزِمَّة.

فعن عَبْدَ اللهِ بْنَ الْمُبَارَكِ قال: (الإِسْنَادُ مِنَ الدِّينِ وَلَوْلاَ الإِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ).[٣] وعن عَلِيُّ بْنُ حُسَيْنِ بْنِ وَاقِدٍ قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ الْمُبَارَكِ قُلْتُ لِسُفْيَانَ الثَّوْرِي إِنَّ عَبَّادَ بْنَ كَثِيرٍ مَنْ تَعْرِفُ حَالَهُ، وَإِذَا حَدَّثَ جَاءَ بِأَمْرٍ عَظِيمٍ فَتَرَى أَنْ أَقُولَ

---

(١) التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير والنذير: محي الدين بن شرف النووي، ص/ ٩٠

(٢) أصول الحديث علومه ومصطلحه: محمد عجاج الخطيب، ص/ ١٨٣

(٣) رواه مسلم في مقدمة صحيحه، باب بيان أن الإسناد من الدين ....، ص/ ١١، برقم (٣٢) .

لِلنَّاسِ لاَ تَأْخُذُوا عَنْهُ قَالَ سُفْيَانُ بَلَى، قَالَ عَبْدُ اللهِ فَكُنْتُ إِذَا كُنْتُ فِي مَجْلِسٍ ذُكِرَ فِيهِ عَبَّادٌ أَثْنَيْتُ عَلَيْهِ فِي دِينِهِ وَأَقُولُ لاَ تَأْخُذُوا عَنْهُ).(١) وعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ:(إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ فَانْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينكُمْ).(٢)

ولهذا امتلأت مواعظ الدعاة الذين غلب عليهم ضعف المعرفة بعلم الحديث بالغرائب، فأبو حامد الغزالي (ت ٥٥٠هـ) قال عنه الذهبي: (لم يكن له علم بالآثار ولا خبرة بالسنن النبوية القاضية على العقل، وحبب إليه إدمان النظر في كتاب " رسائل إخوان الصفا " وهو داء عضال..وسم قتال، ولولا أن أبا حامد من كبار الأذكياء، وخيار المخلصين، لتلف.. وقال أبو الفرج ابن الجوزي: صنف أبو حامد " الإحياء "، وملأه بالأحاديث الباطلة، ولم يعلم بطلانها، وتكلم على الكشف، وخرج عن قانون الفقه، وقال:إن المراد بالكوكب والقمر والشمس اللواتي رآهن إبراهيم، أنوار هي حجب الله -عز وجل- ولم يرد هذه المعروفات، وهذا من جنس كلام الباطنية).(٣)

(وبعض الوعاظ يُريد اصطياد قلوب الناس بغرائب القصص وعجائب الحكايات، وكثير منها لا يصدقها العقل ولا يؤيدها النقل، ولِمَ هذا الإغراب على الناس؟ أليس في كتاب الله -عز وجل -وسنة رسوله- ﷺ - وكلام سلف الأمة ما يكفي في باب الوعظ؟! ولماذا يُعرِّض الواعظ نفسه لتهمة الكذب بإيراده شواذ الأخبار من كرامات معاصرة ما سمع الناس بها، ومن حوادث مذهلة ما شهد بصحتها أحد، ومن مغامرات ومجازات تُحيِّرُ الإنسان؟ فالصدقَ الصدقَ ! وحدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، وخاطبوا الناس على قدر عقولهم.

---

(١) رواه مسلم في مقدمة صحيحه، باب بيان أن الإسناد من الدين ..، ص/ ١٢،برقم (٣٨) .

(٢) رواه مسلم في مقدمة صحيحه، باب بيان أن الإسناد من الدين ..، ص/ ١٠،برقم (٢٦) .

(٣) سير أعلام النبلاء: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي ١٩/ ٣٣٤

وقد ذكر الشيخ عائض القرني في أحد البرامج التلفزيونية عن رجل أراد أن يحكيَ للناس عن شجاعة عمر بن الخطاب..فقال: إن الميت يأتيه ملكان فيسألانه: من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟.. ولكن عمر بن الخطاب لما جاءه الملكان بادر هو إلى سؤالهما فقال: من ربكما؟ وما دينكما؟ ومن نبيكما؟ فهل إثبات شجاعة عمر يحتاج إلى مثل هذا؟..).[١]

(..لابد أن يتحرّى الواعظ الصدق فيما ينقله من قصص وأخبار؛ فإن الواقعية والمعقولية في ذكر القصص لعامة الناس طريقان سريعان للتقبل والعمل، ليس على الأمد القريب فحسب؛ بل حتى البعيد أيضًا، وانظر إلى وصف الله تعالى قصصه في القرآن بقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ﴾[٢] متأملاً أثرها الخالد إلى يوم القيامة،وعليه:فمن الخطأ أن ينظر الواعظ ما سيحصل بين يديه من التأثر بما لم يثق فيه من القصص المؤثرة، مقابل أن يهمل مصداقيته المستقبلية في وعظه.[٣]

وليس هذا فحسب، بل إن الواعظ حتى لو تأكد من صدق قصته أو خبره، ورأى أن فيها من الغرائب ما لا يصدقه عامة الناس، فالأولى ألا يحدث بها حتى لا تنعدم ثقة الناس فيه وفي علمه،ولقد كان سلف الأمة يفرون من غرائب الأخبار، ومن ذلك قول أيوب السختياني رَحِمَهُ ٱللَّهُ:(إِنَّمَا نَفِرُّ أَوْ نَفْرَقُ مِنْ تِلْكَ الْغَرَائِبِ).[٤]

ولقد أجاد السيوطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٩١١هـ) حين وضع كتابه القيم " تحذير الخواص من أكاذيب القُصاص "غيرة على حديث رسول الله ﷺ في المقام الأول، وعلى خُلق "الصدّق " الذي لا ينبغي أن يساوم عليه المسلم في المقام الثاني، فقد أقض

---

(١) هكذا حدثنا الزمان: عائض القرني، ص/ ١٨٠

(٢) سورة آل عمران، الآية / ٦٢

(٣) مهلا أيها الوعاظ: فيصل بن سعود الحليبي،مقال منشور بموقع صيد الفوائد: (http://www.saaid.net/Doat/faisal/10.htm)

(٤) رواه مسلم في مقدمة صحيحه، باب بيان أن الإسناد من الدين..، ص/ ١٦، برقم (٦٨) .

مضجعه،وأرّق جفنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما اختلقه كثير من الوعاظ والقصاصين من الأكاذيب والخيالات والأساطير فضلا عن الأحاديث والآثار الموضوعة على لسان رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين وما ذلك إلاّ لرداءة بضاعتهم في علم الحديث، وضحالة عقولهم ورقة ديانتهم، وإلاّ لكان لزاماً عليهم إن يتعلموا ويتفقهوا قبل أن يتصدروا ويتكلموا،كما كان واجباً في حقهم أن يدركوا شناعة الكذب لا سيما على شخص رسول الله ﷺ القائل كما في الصحيح "من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"(١)

إنّ خطر بعض هؤلاء القُصاص، ومن نسميهم في عصرنا الحاضر بالوعاظ خطر جسيم على الشريعة برمتها مادامت بضاعتهم في الحديث مزجاة، وجرأتهم على سوق الأكاذيب والموضوعات رائجة، فالله تعالى حرّم القول عليه وعلى شريعته ورسوله بلا علم وقرن ذلك بأبشع الذنوب وعلى رأسها الشرك فقال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾.(٢)

قال ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والقاصّ يروي للعوام الأحاديث المنكرة، ويذكر لهم ما لو شمَّ ريح العلم ما ذكره، فيخرج العوام من عنده يتدارسون الباطل فإذا أنكر عالم، قالوا: قد سمعنا هذا بـ " أخبرنا" و" حدثنا " فكم أفسد القصاص من الخلق بالأحاديث الموضوعة ! كم لونٍ قد اصفّر بالجوع ! وكم هائمٍ على وجهه بالسياحة! وكم مانعٍ نفسه ما قد أبيح ! وكم تاركٍ رواية العلم زعماً منه مخالفة للنفس في هواها ذلك ! وكم مؤتمٍ أولاده بالزهد وهو حي ! وكم مُعْرِض عن زوجته لا يوفيها حقها، فهي لا أيمٌ ولا ذات بعل!!).(٣)

لقد شوّه كثير من هؤلاء القصاص جمال الشريعة الإسلامية، وكدّروا صفاءها

---

(١) رواه مسلم في مقدمة صحيحه، باب تغليظ الكذب على رسول الله -ﷺ-، ص/ ٨، برقم (٤)

(٢) سورة الأعراف، الآية ٣٣

(٣) الموضوعات الكبرى: لأبي الفرج ابن الجوزي، ١/ ٨

بكثرة ما يلقونه على مسامع الناس من الخرافات والأكاذيب، وحمّلوهم أصاراً وأثقالاً أثقلت كواهلهم، وأفسدت عقولهم، وحرفت مسارهم عن الصراط المستقيم!! ولا مزيد على كلام ابن الجوزي السابق ذكره في وصف الشقاء الذي آل إليه حال الناس بعد سماعهم لأقاصيص وروايات مكذوبة، حتى على أعظم الخلق وهو محمد -ﷺ- وفي زماننا هذا..في عصر الفضائيات زاد البلاء،واتسع الخرق على الراقع فانبرى للجماهير المتلهفة لسماع الخطاب الديني عدد كبير من القصاص فأمطروا مسامعهم بوابل الأحاديث الموضوعة والقصص المكذوبة فتحلقت أمام قنواتهم وشاشاتهم الألوف المؤلفة من الدهماء والعامّة فتلذذوا بمعسول كلامهم، وانخدعوا بزيف عباراتهم.(١)

قلت:ومن هنا ندرك أهمية توثيق القضايا الدعوية والموضوعات التي يطرحها الدعاة في رسائلهم الدعوية، وفق منهج المحدثين فيصطفى منها الصحيح والحسن، ويهجر الضعيف والموضوع.

المبحث الرابع

أسباب ضعف مستوى الدعاة في المعرفة بالحديث وعلومه

إن ضعف مستوى الدعاة في المعرفة بالحديث وعلومه أمر خطير، نظراً للآثار المترتبة عليه – كما سبق بيانه – لذا كان من الضروري البحث عن الأسباب الكامنة وراء هذه الظاهرة، لمحاولة تشخيصها التشخيص المناسب ومن ثم الاجتهاد في وضع بعض الحلول والمقترحات للنهوض بمستوى الدعاة في المعرفة بالحديث

---

(١) انظر: الآثار السيئة للوضع في الحديث النبوي وجهود العلماء في مقاومته د. عبد الله بن ناصر الشقاري، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، موقع الجامعة على الإنترنت، وتحذير الداعية من القصص الواهية: علي إبراهيم حشيش، ص/ ٣،٤

وعلومه، وأهم هذه الأسباب ما يلي:

١- اشتغال بعضهم بالجدل والمراء في بعض القضايا الفكرية، وبعض الأطروحات المعاصرة مما يشغلهم عن الاهتمام بالنهوض بطلب الحديث وعلومه.

٢- اشتغال بعض الدعاة بالتنقيب عن عيوب الناس وخصوصاً من إخوانهم العاملين في حقل الدعوة،وإظهار تلك العيوب ونشرها وتضخيمها، وربما لبَّس عليه الشيطان بأن هذا في سبيل الإصلاح وأنه محسن في ذلك قائم بأمر الدعوة.

٣- اشتغال بعضهم بالنظر في الواقع وتتبع ما يجري في الساحة والمبالغة في ذلك إلى حد الانهماك فيه، ثم يظن أنه بذلك قدم شيئاً للدعوة بمجرد هذه المتابعة وحصوله على هذا الفقه، وهو بهذا قد لا يعدو أن يكون نسخة مما تحتفظ به أجهزة الإعلام من أخبار وتقريرات وتحليلات!!

٤- ميل الكثيرين إلى الكسل والبطالة أو كثرة الرحلات والمخالطات، وبُعدهم عن الجدية في عموم أحوالهم وأمورهم؛ ومن ذلك أمر الدعوة إلى الله؛ فليس عند الواحد منهم استعداد لأن يُناط به عمل أو يتحمل مسؤولية؛ لا عجزاً، ولكن تهاوناً وكسلاً.

٥- نزول همة بعض الدعاة عن طلب الحديث، فعلم الحديث يحتاج إلى همة عالية في الطلب، قال الحافظ ابن عدي:(أخبرنا أبو يعقوب الخطابي،عن محمد بن شهاب، قال:الحديث ذكر،يحبه ذكور الرجال، ويكرهه مؤنثوهم)،وقال –أيضاً– :(أخبرنا محمد بن خلف، أخبرنا أبو عبد الله اليمامي، حدثني العتبي، أخبرنا سفيان بن عيينة، قال: قال الزهري:الحديث ذكر، يحبه ذكور الرجال، ويبغضه إناثهم).[1]

(١) الكامل في ضعفاء الرجال: أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، ١/ ٥٨

(وقال أبو بكر بن سلام، قال: قال لي الزُّهْريّ يا هذا يعجبك الحديث قلتُ نَعَم قال أما إنه كان يعجب ذكور الرجال ويكرهه مؤنثوهم).[١]، (قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ ابن قتيبة: أَرَادَ الزُّهْرِيُّ أَنَّ الْحَدِيثَ أَرْفَعُ الْعِلْمِ وَأَجَلُّهُ خَطَرًا،كَمَا أَنَّ الذُّكُورَ أَفْضَلُ مِنَ الْإِنَاثِ؛ فَأَلِبَّاءُ الرِّجَالِ، وَأَهْلُ التَّمْيِيزِ مِنْهُمْ يُحِبُّونَهُ،وَلَيْسَ كَالرَّأْيِ السَّخِيفِ الَّذِي يُحِبُّهُ سُخَفَاءُ الرِّجَالِ؛ فَضَرَبَ التَّذْكِيرَ وَالتَّأْنِيثَ لِذَلِكَ مَثَلًا، وَكَذَلِكَ شَبَّهَ ابْنُ مَسْعُودٍ الْقُرْآنَ؛ فَقَالَ: هُوَ ذَكَرٌ فَذَكِّرُوهُ؛ أَيْ:جَلِيلٌ خَطِيرٌ فَأَجِلُّوهُ بِالتَّذْكِيرِ، وَنَحْوَهُ: الْقُرْآنُ فَخْمٌ فَفَخِّمُوهُ).[٢]

فبعض الدعاة ليس لديه همة عالية في تحصيل العلم وفي ملازمة العلماء، وتحقيق المسائل، وشراء الكتب والعكوف عليها، بل يكتفي بالبحث في الموسوعات الإلكترونية والبحوثات المختصرة، والكتيبات الصغيرة، بل والمطويات القصيرة وهذه الأشياء لا مانع من الاستفادة منها، لكن طالب العلم يجب أن يكون عنده همة عالية فلا يرضى بالدون، فهو يعرف أن العلم لا يحصل إلا بالتعب،كما قال القائل:

دَبَبْتَ لِلْمَجْدِ والسَّاعُونَ قَدْ بَلَغُوا ... جَهْدَ النُّفُوسِ وألْقَوْا دُونَهُ الأُزُرَا

فَكَابَرُوا المَجْدَ حتَّى مَلَّ أكْثَرُهُمْ ... وَعانَقَ المَجْدَ مَنْ أوْفى وَمَنْ صَبرَا

لاَ تَحْسَبِ المَجْدَ تَمْراً أنْتَ آكِلُهُ ... لَنْ تَبْلُغَ المْجْدَ حتَّى تَلْعَقَ الصَّبِرَا[٣]

٦- عدم تشجيع الأسرة والمجتمع أبناءها على طلب العلم والتفوق

---

(١) الكامل في ضعفاء الرجال: أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، ١/ ١٤٠

(٢) النكت على مقدمة ابن الصلاح:بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، تحقيق: زين العابدين بن محمد،،ص/ ١٦

(٣) ديوان الحماسة: أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، ص/ ٥٩

والوصول إلى حد كبير في أخذ العلم، فكثيرٌ من الدعاة يتوجهون إلى ميدان العمل الدعوي في ظروف غامضة، كقلة المجموع، أو عدم القدرة على السفر للدراسة..ونحو ذلك، ثم لا يجد تشجيعاً من الأسرة على الاهتمام بطلب الحديث،وفي الماضي كان للبيت دور كبير في توجيه الأبناء لطلب العلم والاجتهاد فيه، (قال أحمد بن أعين: سمعت على بن عاصم يقول: دفع إلىَّ أبي مائة ألف درهم، وقال:اذهب فلا أرى لك وجهاً إلا بمائة ألف حديث).[١]

٧- عدم معرفة القدرات الكامنة داخل النفس: هناك العديد من المواهب والمهارات، والملكات والخبرات التي نقوم بدفنها بأيدينا تحت ذلك الركام من الغفلة والذنوب،ولا نلقي لها بالا؛فللذنوب آثار سلبية على نفسية الفرد، تجعله في حالة من الإحباط واليأس، ويعزى ظهور هذه الحالة إلى الشعور بالذنب الذي يتولد عند الفرد بعد اقتراف الذنب، مما يجعله في حالة شعورية لا يستطيع معها إنجاز مهامه وأعماله على نحو من النشاط والحيوية والإتقان، فالتوبة قد تكون بداية لتفجير هذه الطاقات الكامنة في النفس،وبداية انطلاق نحو آفاق أرحب للتقدم والتنمية والازدهار، ولكن كم يغفل عنها الدعاة؟!.

وكان ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا يقول:(إنْ يأخذ الله من عينيَّ نورهما ففي فؤادي وقلبي منهما نورٌ)،ومع ذلك كان يقول عند قوله تعالى ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾[٢] يقول: (أنا من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله)،

---

(١) ميزان الاعتدال في نقد الرجال: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي،تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود ٢/ ١٣٥، وتذكرة الحفاظ: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى،تحقيق: زكريا عميرات، ١/ ٢٣٥

(٢) سورة آل عمران، الآية / ٧

وكذلك عند قوله تعالى في قصة أهل الكهف: ﴿مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾[١] يقول رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (أنا من القليل الذين يعلمونهم) كما نقل عنه.[٢]

فهذا التواضع لم يمنعه من أن يعلم الناس ويبين ما يعرف، بل هذا نبي الله يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ قال كما ذكر الله تعالى عنه: ﴿ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾[٣]، فأعْرَب وأعلن أنه يستطيعُ أن يقوم بأمر الوزارة في حكومة العزيز، وما ذلك رغبةً منه في المنصب ولا طمعًا في الدنيا، لكن من أجل أن يخدم دينه وعقيدته ورسالته التي بعث بها، وهكذا عثمان بن أبي العاص قال: (يا رسول الله! اجعلني إمام قومي، فقال: أنت إمامهم)[٤]، إذاً نريد منك أولاً ألا يكون تواضعك وهضمك لنفسك، ومعرفتك بقدر نفسك، حائلاً دون قيامك بالواجبات، وأن تقول عند المُلمات: أنا لها أنا لها.

دواؤك فيك وما تشعر ... وداؤك منك فلا تبصر

أتزعم أنك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الأكبر

وأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمر[٥]

٨- الفهم الخاطئ للتخصص: يحسب البعض من الدعاة أن التخصص –

---

(١) سورة الكهف، الآية / ٢٢

(٢) جامع البيان في تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ٥/ ٣٢٠،وكتاب تفسير القرآن: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري،١/ ١٢٢

(٣) سورة يوسف،الآية / ٥٥

(٤) رواه أحمد في المسند ٤/ ٢١ برقم (١٦٣١٤)، من حديث عثمان بن أبي العاص، وقال الأرناؤوط:(إسناده على شرط مسلم)، ورواه ابن خزيمة في صحيحه: كتاب الصلاة، باب الزجر عن أخذ الأجر على الأذان١/ ٢٢١، برقم (٤٣٢) .

(٥) الكشكول: الشيخ بهاء الدين محمد بن حسين، ٢/ ٧٧، وقد نسب الأبيات لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ .

الآن- في مجال يبرر له أن يكون جاهلاً بالتخصصات الأخرى، وأنه لا يجب عليه أن يعرف شيئًا في غير اختصاصه، وهذا الفهم من الخطأ بمكان،لأن العلوم يخدم بعضها بعضًا، خاصة العلوم الشرعية (الحديث والتفسير والفقه..)، صحيح أن زمن الدراسة الموسوعية ولَّى، لكن لا أقل من أن يأخذ طالب الدعوة بطرف من كل فنٍّ،بالقدر الذي لا يُستغنى عنه، ليحصل له التكامل مع تخصصه الدقيق وهو العمل الدعوي.

ثم إن الداعية إلى الله –عز وجل – عُرْضة لأن يُسأل عن الحديث، وعن مسألةٍ في الفقه، وعن أمورٍ دقيقة يحتاج إلى استحضار الأدلة عليها من المصدرين الأساسين للدعوة وهما الكتاب والسنة، لذا أرى من العجز- وليس من الورع – أن يُسأل الداعية، فيقول أنا واعظ ولست بمحدث ولا فقيه...إلخ من الاعتذارات التي لا تغني عنه شيئًا، ولا تحقق للدعوة أي مكسب.

واعظ! بم يعظ الناس ويذكرهم ليعتبروا؟! أليس يحتاج في وعظهم إلى القرآن والحديث والأخبار والفقه والأصول...؟

إذن لابد أن توسع دائرة اختصاصك، بحيث تأخذ على الأقل ما انتهى العلماء من بحثه ودرسه في تلك التخصصات، وتترك دقائق المسائل وما يحتاج إلى الاجتهاد فيه لأرباب كل فنٍّ.

٩- ضعف الجرعة الحديثية التي تقدمها الأقسام العلمية المنوط بها تخريج المتخصصين في الدعوة إلى الله – تعالى- فيتخرج الداعية وما تعلم تخريج الحديث ولا دراسة الإسناد، ولا أمارات الضعف والوضع ولا حكم رواية الحديث بالمعنى ولا ضوابط ذلك،ولا أهمية التوثيق..بل هناك خطأ شائع في الأوساط العلمية وهو تقديس البحث العلمي وضرورة التوثيق فيه،أما في مجال العمل الدعوي فإن الأمر لا يقتضي ذلك، حتى إن الصفوة من أهل العلم في مناقشة الرسائل العلمية إذا أهمل

الطالب في توثيق نص أو غيره، يعيبونه ويقولون له:أنت لست في خطبة جمعة..، أنت في بحث علمي،وكأنهم يسوغون أن يقول الداعية في خطبة الجمعة كلاماً مرسلاً..ولعلي أُحسن الظن بأنهم يقصدون أن الموعظة لا تحتمل التطويل في ذكر الإسناد أو تحقيق الموضوعات، بل يكفي أن يكون الداعية قد تحقق منها، وإذا تشكك المدعو في ثبوتها رده إلى مصدرها.

ثم التقصير الواضح من قبل مدراس العلم وجامعاته، فهي لا تهتم بوضع المنهج المناسب للطالب، ولا تتابع الطالب وتقيم مستواه فتدعه يصعد من مستوى إلى آخر وهو لم يتقن المستوى الأول، ثم حشو المناهج العلمية بمحاضرات ودروس ليست بالأهمية الكبرى، ووضع بعض الكتب غير المفيدة، وكذلك عدم التدرج في طلب العلم، فالطالب مثلاً يطلب الحديث، والعقيدة، والتجويد، والنحو، والأصول، والفقه، ويحفظ القرآن بدون تدرج، وهذا مخالف لما كان عليه الأولون، فقد كان الطالب يحفظ القرآن أولاً ثم التفسير والتجويد، ثم علوم الآلة، ثم الحديث، وهكذا..

المبحث الخامس

مقترحات للنهوض بمستوى الدعاة في المعرفة بالحديث وعلومه.

وبعد أن وقفنا على أهم الأسباب الكامنة وراء ضعف مستوى الدعاة في المعرفة بالحديث وعلومه، نقف هنا للإقرار بوجود أخطاء تؤدي إلى أضرار جسيمة، وانطلاقاً من قاعدة (الضرر يزال)أطرح بعض المقترحات للنهوض بمستوى الدعاة في المعرفة بالحديث وعلومه، كما يلي:

١- إقامة دورات تدريبة إلزامية للدعاة تحتوي على برنامج حديثي متكامل يشتمل على كتاب مبسط في أهم أبواب علوم الحديث، خاصة معرفة الصحيح

والحسن والضعيف والموضوع، وأمارات كل نوع، وحكم العمل به، وضوابط رواية الحديث بالمعنى، ومعرفة أسباب ورود الحديث والمناسبات التي قيلت فيها الأحاديث، والناسخ والمسوخ، وكيفية إزالة ما يوهم التعارض بين الأحاديث، وبيان شرف أصحاب الحديث، وما كانوا يبذلون من جهود في الرحلة لطلب الحديث..إلخ.

إن ربط الطالب بمثل هذه المجالس في ظني سيكون له عظيم الأثر في حياته العلمية والعملية، فضلا عن بركتها وكثرة الصلاة على المصطفى ﷺ وقد سمعت من أكثر من شخص أن حضور تلك المجالس حفزهم على الرجوع الدائم لكتب السنة والقراءة فيها ومطالعة كتب الشروح الحديثية، والرغبة في الاستزادة، وفي تقديري لولم يحضروها لم يجدوا ما يدعوهم ويحثهم على ذلك، وأجدها مناسبة مهمة هنا أن أشد الأنظار إلى خلل جلي في البناء المعرفي لدى طلاب العلوم الشرعية وخاصة من كان متخصصًا منهم في السنة النبوية حيث قد يحصل أكثرهم على الدكتوراه وهو لم يقرأ الصحيحين فضلًا عن الكتب الستة، بل ربما تخرج بعضهم ولم يختم كتابًا من كتب البخاري! ووالله إني لأجد هذا من العار حيث أسهمنا في هذا الخلل الفاضح وتواطأنا على السكوت عنه دون بذل أي جهد لتصحيحه، وهذه المجالس المباركة فرصة رائعة لمعالجة هذا الخلل.. وأنقل إليكم كلمة سجلتها إحدى طالبات الدكتوراه، وكانت قد حضرت بعض تلك المجالس وسجلت انطباعاتها، تقول:(أما من قال: إنها لا تُخرج علماء أفذاذا، وإنما قُرَّاء مهرة لأنها تخلو من التحرير والتدقيق، فقوله وجيه لو اقتصر الطالب في طلبه عليها)، وقد أورد القاسمي في كتابه قواعد التحديث مبحثًا لطيفًا أسماه (ذكر أرباب الهمة الجليلة في قراءتهم كتب الحديث في أيام قليلة) قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وقرأ الحافظ أبو الفضل العراقي صحيح مسلم على محمد بن إسماعيل الخباز بدمشق في ستة مجالس متوالية قرأ في آخر مجلس منها أكثر من ثلث الكتاب وذلك بحضور الحافظ زين الدين ابن رجب

وهو يعارض بنسخته، وفي تاريخ الذهبي في ترجمة إسماعيل بن أحمد الحيري النيسابوري الضرير ما نصه:(وقد سمع عليه الخطيب البغدادي بمكة صحيح البخاري بسماعه من الكشميهي في ثلاثة مجالس اثنان منها في ليلتين كان يبتدئ بالقراءة وقت المغرب ويختم عند صلاة الفجر والثالث من ضحوة النهار إلى طلوع الفجر) قال الذهبي:(وهذا شيء لا أعلم أحداً في زماننا يستطيعه)،وقال الحافظ السخاوي:(وقع لشيخنا الحافظ ابن حجر أجلَّ مما وقع لشيخه المجد اللغوي فإنه قرأ صحيح البخاري في أربعين ساعة،وقرأ صحيح مسلم في أربعة مجالس سوى مجلس الختم في يومين وشيء، وقرأ سنن ابن ماجه في أربعة مجالس وقرأ كتاب النسائي الكبير في عشرة مجالس كل مجلس منها نحو أربع ساعات وقرأ صحيح البخاري في عشرة مجالس كل مجلس منها أربع ساعات)، ثم قال السخاوي: (وأسرع شيء وقع له - أي لابن حجر - أنه قرأ في رحلته الشامية معجم الطبراني الصغير في مجلس واحد بين صلاتي الظهر والعصر،قال وهذا الكتاب في مجلد يشتمل على نحو ألف حديث وخمسمائة حديث)، والعبد الضعيف جامع هذا الكتاب –أي القاسمي- قد مَنَّ الله عليه بفضله فأسمع صحيح مسلم رواية ودراية في مجالس من أربعين يومـًا..وأسمع أيضـًا سنن ابن ماجه كذلك في مجالس من واحد وعشرين يومـًا.. وأسمع أيضـًا الموطأ كذلك مجالس من تسعة عشر يومـًا..وطالعت بنفسي لنفسي (تقريب التهذيب) للحافظ ابن حجر مع تصحيح سهو القلم فيه وضبطه وتحشيته من نسخة مصححة جداً في مجالس من عشرة أيام..أقول وهذه الكتب قرأتها بإثر بعضها فأجهدت نفسي وبصرى حتى رمدت بأثر ذلك شفاني الله بفضله وأشفقت من العود إلى مثل ذلك وتبين أن الخيرة في الاعتدال نعم لا ينكر أن بعض النفوس لا تتأثر بمثل ذلك لقوة حواسها وللإنسان بصيرة على نفسه وهو أدري بها).[1]

---

(١) قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: العلامة جمال الدين القاسمي الدمشقي ١/ ٢٢٦

(ولمجالس السماع فوائد لا تخفى منها التدريب على الصبر والجلد، وفيها حفظ الأوقات، وفيها تعود طالب العلم على ترك فضول الكلام وفضول الطعام وفضول النوم وفضول النظر فضلاً عن المعاصي والآثام، وفيها تدريب اللسان على كثرة الصلاة على النبي -ﷺ-وفيها تدريب على جرد المطولات وقراءة دوواين الإسلام في أوقات يسيرة، وفيها مقابلة النسخ، وفيها ضبط النطق، وفيها القيام بفرض كفاية الحِفاظ على السند، فنحن أمة الإسناد وبه نتميز فلا خير في أمة تقطع إسنادها بنبيها -ﷺ - بعد أن كان موصولًا به ردحًا من الزمن، وفيها ربط الخلف بالسلف، فتعتاد الأذن سماع أسماء من حفظوا لنا الدين وأوصلوه لنا وتترحم عليهم، وفيها أجر المرابطة في سبيل الله لانتظارهم الصلاة بعد الصلاة، وغيرها من الفوائد والأجور المترتبة على تلك المجالس، إن أُنس أهل المجلس، وسعادتهم بالاستماع لألفاظ الحبيب ﷺ وتوجيهاته أنساهم همومهم فعانقت أرواحهم سماء الفأل، وانشرحت صدورهم، واكتست وجوههم نضرة بدعاء نبينا لهم، فحُق لمن ضاقت به الدنيا أن يفزع لمجالس الحديث ففيها طمأنينة النفس، وراحة الفؤاد، ولو لم يحضروا الكتب والمحابر يكفيهم شرفًا أن ينساب الوحي على مسامعهم فتلهج ألسنتهم بالصلاة على النبي-ﷺ.(١)

٢- ضرورة اقتناء الدعاة لأمهات كتب الحديث والمصطلح، وإدمان المطالعة فيها، ومراجعة العلماء فيما يشكل عليه، فالداعية مدمن قراءة وصديق الكتاب، يأنس إليه ويرقب كل جديد فيه، على أن القراءة المشوشة عبء على الذهن، وكثرتها تصبح عديمة الفائدة، ما لم تدر القراءة حول محور معين يرتب معارفها وينسق أفكارها، ويدع في المستودع ما يحتاج إليه في الغد، ويقدم للاستهلاك ما يتطلبه اليوم، وصاحب الرسالة له حاسة خاصة تلتقط على عجل ما

---

(١) مقترحات لتطوير مجالس سماع كتب السنة، للدكتور خالد منصور الدريس، بموقع صيد الفوائد بتاريخ (الجمعة ١١/ ٠١/ ٢٠١٣). تم استرجاعه من الموقع بتاريخ ١٧شوال ١٤٣٧هـ.

يعينه، وسرعان ما يديره في رأسه ويربطه بفكرته، ويقرن به من المعاني ما يناسبه، وصاحب هذه الرسالة مهما سَمَت درجته فهو تلميذ يطلب العلم من المهد إلى اللحد، ويستفيد ممن دونه كما يستفيد ممن فوقه ولن يصل أحد في الدنيا إلى درجة التشبع التام من المعرفة.(١)

٣- ضرورة مراجعة الخطط الدراسية التي تقدمها الكليات والمؤسسات المعنية بتأهيل الدعاة، بحيث يتم تفريغ المنهج أولاً، الحشويات والمقررات التي لا فائدة منها، أو فائدتها ضعيفة ولا تؤثر تأثيراً حقيقياً في تأهيل الداعية وإعداده، ولا داعي لتلك النظرات الضيقة التي ينظرها البعض في تلك المؤسسات من أنه ليست القضية الحرص على النهوض بمستوى الداعية، وإنما أصحاب التخصص الفلاني يريدون السطو على تخصص الدعوة..وغير ذلك من تلك الأفكار التي لا تنهض بأي مستوى، ولا تفيد أي تخصص، كما أشير إلى خطوات العقم والتعقيد التي تعطل مثل تلك الإجراءات إذا ما تحرك المخلصون من المهتمين بالعمل الدعوي، فوفق ما يسمى بالتطوير والجودة ربما يوجد مقرر من المقررات عليه ملاحظات كثيرة من عدد من الأساتذة الذين قاموا بتدريسه، تقتضي تغييره أو إجراء تعديلات عليه، لكن تتعثر عملية التغيير لأن لائحة معينة أو قراراً ينص على عدم صحة هذا الإجراء إلا بعد ثلاث أو أربع سنوات، ولا يدرك أصحاب هذا القرار – وهم لا شك أكاديميون وفضلاء – أن هذه السنوات الثلاث أو الأربع ستخرج ثلاث دفعات أو أربعاً على نفس الأخطاء التي يُنادي الأساتذة الفضلاء بتغييرها من خلال تقاريرهم التي يرفعونها عن المقرر!!

---

(١) انظر: مع الله – دراسات في الدعوة والدعاة: محمد الغزالي، ص/ ١٩٦

الخاتمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد الفراغ من هذا البحث يأتي موضع تسجيل أبرز النتائج والتوصيات التي تم التوصل إليها من هذه الدراسة، وهي كما يلي:

أولاً: النتائج:

١- العلاقة بين علمي الحديث والدعوة وثيقة جداً،بحيث يمكن القول بأن الحديثَ علمٌ والدعوةَ عملٌ..وهي علاقة استمداد واتساق، فالداعي إنما يستمد مادة الدعوة من الكتاب والسنة.

٢- عِلْم الدَّعوة يَنبغي أن يبدأ من حَيث تَنتهي كلّ التَّخصصات.

٣- العمل الدعوي جزء من التطبيق العملي للحديث، وقد يكون من الصعب تصور صاحب حديثٍ لا يمارس العمل الدعوي.

٤- المحدث تتضاعف مسؤولياته الدعوية، لأنه علم مالم يعلمه غيره، فإن لم يعمل بعلمه، ولم يضطلع بالعمل الدعوي، صار علمه حجة عليه لا له أمام الله، وزل بزلته أقوام.

٥- الدعوة حماية للحديث من نواح عديدة،بنشره وترسيخه وإعماله في الأمة، وصيانة له من التحريف والتبديل،كما أن الدعوة حماية للحديث من الجمود والتنحية عن الحياة بعدم تطبيقه على مستوى الحاكم والمحكوم، فعلم الحديث يعطي الداعية قوة ومنعة تجعله يقف على أرض صلبة في دعوته.

٦- قواعد علم الحديث تجنب الداعية خطر الوعيد العظيم الذي يقع على من يتساهل في رواية الحديث.

٧- أهمية توثيق القضايا الدعوية والموضوعات التي يطرحها الدعاة في

رسائلهم الدعوية ترجع إلى أهمية الدعوة ذاتها.

٨- الداعية الذي يضعف مستوى معرفته بالحديث وعلومه لا يعرف الناسخ من المنسوخ ومن ثم قد يقول على الله بغير علم.

٩- الداعية الذي لا يهتم بعلوم السنة قد يقف أمام كلمة غريبة في طرحه الدعوي، فإما إن يتركها غامضة على المستمعين، وإما أن يفسرها تفسيراً خاطئـًا،وكلا الفعلين يؤثر سلبـًا على الدعوة.

١٠- الداعية الذي لا علم له بالإسناد يُفْرِطُ في التحديث بالغرائب والأعاجيب، ولو عَلِم ما قال أهل الحديث في أهمية الإسناد وتحري صحته لحرص على توثيق مادته الدعوية، ولما سمحت نفسه له أن يطرح أموراً مطلقة لا خُطُم لها ولا أزِمة.

١١- من أسباب ضعف مستوى الدعاة في المعرفة بالحديث وعلومه:نزول همة بعض الدعاة عن طلب الحديث، فعلم الحديث يحتاج إلى همة عالية في الطلب.

١٢- ومن أسباب ضعف مستوى الدعاة في المعرفة بالحديث وعلومه:عدم معرفة القدرات الكامنة داخل النفس، من مواهب ومهارات وملكات وخبرات.

١٣- من أسباب ضعف مستوى الدعاة في المعرفة بالحديث وعلومه:الفهم الخاطئ للتخصص: إذ يحسب بعض الدعاة أن التخصص في مجال يبرر له أن يكون جاهلاً بالتخصصات الأخرى، وهذا فهم خاطئ،لأن العلوم يخدم بعضها بعضـًا،صحيح أن زمن الدراسة الموسوعية ولَّى،لكن لا أقل من أن يأخذ الداعية بطرف من كل فنٍّ،بالقدر الذي لا يُستغنى عنه، ليحصل له التكامل مع تخصصه الدقيق وهو العمل الدعوي.

١٤- ضعف الجرعة الحديثية التي تقدمها الأقسام العلمية المنوط بها تخريج المتخصصين في الدعوة إلى الله – تعالى- فيتخرج الداعية وما تعلم تخريج الحديث

ولا دراسة الإسناد،ولا أمارات الضعف والوضع ولا حكم رواية الحديث بالمعنى ولا ضوابط ذلك،ولا أهمية التوثيق..

١٥- مجال العمل الدعوي يقتضي أن يستوثق الداعية من مادته التي يوجهها إلى جماهير المدعويين،لأنه محدِّثٌ عن الله مبلِّغ عن رسوله -ﷺ.

ثانياً: التوصيات:

١- إقامة دورات تدريبة إلزامية للدعاة تحتوي على برنامج حديثي متكامل يشتمل على كتاب مبسط في أهم أبواب علوم الحديث، خاصة معرفة الصحيح والحسن والضعيف والموضوع، وأمارات كل نوع، وحكم العمل به، وضوابط رواية الحديث بالمعنى، ومعرفة أسباب ورود الحديث والمناسبات التي قيلت فيها الأحاديث، والناسخ والمسوخ، وكيفية إزالة ما يوهم التعارض بين الأحاديث...

٢- ضرورة اقتناء الدعاة لأمهات كتب الحديث والمصطلح، وإدمان المطالعة فيها، ومراجعة العلماء فيما يشكل عليهم، فالداعية مدمن قراءة وصديق كتاب، يأنس إليه ويرقب كل جديد فيه.

٣- ضرورة مراجعة الخطط الدراسية التي تقدمها الكليات والمؤسسات المعنية بتأهيل الدعاة، بحيث يتم تفريغ المنهج أولاً، من الحشويات والمقررات التي لا فائدة منها، أو فائدتها ضعيفة ولا تؤثر تأثيراً حقيقيًا في تأهيل الداعية وإعداده.

هذا، وأسأل الله أن يكتب لهذا العمل القبول، وأن ينفع قارئه وكاتبه، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

فهرس المصادر والمراجع

١- أصول الدعوة: د.عبد الكريم زيدان، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

٢- البيان والتبيين: أبوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٦٨م.

٣- الاعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ من الآثار: محمد بن موسى بن عثمان بن حازم الهمذاني، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، بالهند ١٣٥٩ هـ.

٤- أصول الحديث علومه ومصطلحه: محمد عجاج الخطيب، ط١، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٨م.

٥- الآثار السيئة للوضع في الحديث النبوي وجهود العلماء في مقاومته د.عبد الله بن ناصر الشقاري، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، موقع الجامعة على الإنترنت.

٦- تحذير الداعية من القصص الواهية: علي إبراهيم حشيش، ط١، دار العقيدة، الإسكندرية، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٧- تذكرة الحفاظ: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى، تحقيق: زكريا عميرات، ط١، دار الكتب العلمية بيروت- ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

٨- التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي، ط٧، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٩- التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير والنذير: محي الدين بن شرف النووي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٥ م.

١٠- التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح: زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، ط١، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

١١- جامع البيان في تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ت: أحمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة ١٤٢٠ هـ.

١٢- الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه: محمد بن إسماعيل البخاري، ط١، دار الرشد، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

١٣- الجامع الصحيح المسند بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط: مسلم بن الحجاج القشيري، ط دار ابن حزم، بيروت، الأولى ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

١٤- الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: تحقيق: هشام سمير البخاري، ط١، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

١٥- ديوان الحماسة: أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، شرح وتعليق: أحمد بسج، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

١٦- سير أعلام النبلاء: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، أشرف على التحقيق: شعيب الأرنؤوط، بشار عواد معروف، ط١١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م.

١٧- السنن: لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، ط دار ابن حزم، بيروت، الأولى ١٤٢٢هـ.

١٨- السنة: لابن أبي عاصم، ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة، المحقق: محمد ناصر الدين الألباني، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨١ م.

١٩- شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر: الملا على بن سلطان محمد القاري، تحقيق: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم.ط١، دار الأرقم- بيروت.

٢٠- شرح مختصر الروضة: سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي، ط١، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧م.

٢١- الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح: إبراهيم بن موسى الأبناسي، المحقق: صلاح فتحي هلل، ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ى ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.

٢٢- الشفا بتعريف حقوق المصطفى: أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، ت: علي محمد البجاوي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٢٣- العلاقة بين الفقه والدعوة: مفيد خالد عيد أحمد، ط١، دار ابن حزم، بيروت.

٢٤- فتح الباري بشرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العزيز بن باز، ومحمد فؤاد عبد الباقي، ط دار الحديث، القاهرة.

٢٥- فتح المغيث شرح ألفية الحديث: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، ط١، دار الكتب العلمية – لبنان، ١٤٠٣هـ.

٢٦- قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: جمال الدين القاسمي الدمشقي، ت: مصطفى شيخ مصطفى، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٢٧- كتاب تفسير القرآن: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ط١، حققه: سعد بن محمد السعد، دار النشر: دار المآثر، المدينة النبوية، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٢ م.

٢٨- الكامل في ضعفاء الرجال: أحمد بن عبد الله بن عدي الجرجاني، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط دار الكتب العلمية، بيروت، الأولي ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٢٩- الكشكول: بهاء الدين محمد بن حسين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

٣٠- مدخل إلى علم الدعوة: عبد الرب نواب الدين، ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٣هـ.

٣١- مقترحات لتطوير مجالس سماع كتب السنة، د.خالد منصور الدريس، مقال بموقع صيد الفوائد بتاريخ (الجمعة ١١/ ٠١/ ٢٠١٣)، تم استرجاعه من الموقع بتاريخ ١٧ شوال ١٤٣٧هـ.

٣٢- مقدمات للنهوض بالعمل الدعوي: عبد الكريم بكار، ط١، مؤسسة القلم، دمشق.

٣٣- ميزان الاعتدال في نقد الرجال: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: محمد رضوان العرقسوسي، ومحمد بركات، ط١، مؤسسة الرسالة العالمية، دمشق، ١٤٣٠ه/ ٢٠٠٩م.

٣٤- مهلا أيها الوعاظ: د.فيصل بن سعود الحليبي، مقال منشور بموقع صيد الفوائد: http: //www.saaid.net/Doat/faisal/10.htm

٣٥- المسند: أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٦- الموضوعات الكبرى: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المحقق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٣٨٦ هـ-١٩٦٦م.

٣٧- الناسخ والمنسوخ، القاسم بن سلام الهروي، ط١، مكتبة الرشد – الرياض.

٣٨- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم: محمد بن مسلم بن شهاب الزهري، المحقق: مصطفى محمود الأزهري، ط١، دار ابن القيم – دار ابن عفان، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨م.

٣٩- النكت على مقدمة ابن الصلاح: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، تحقيق: زين العابدين بن محمد، ط١، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٤٠- هكذا حدثنا الزمان: عائض القرني، ط٢، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

Problems of Poor Knowledge of Hadith and its Disciplines by Some Preachers

Dr Emad Aly Abdelsamie Hussein

Associate Professor of Islamic Studies

Faculty of Arts and Humanities

Taibah University

Madinah

alazhary333@yahoo.com

Abstract

The present work deals with an important issue related to the preacher's knowledge, namely, the problem of poor knowledge of hadith and its disciplines. The paper aims to detect the underlying causes of this weakness and its negative impact. It also deals with the importance of documenting problems and preaching topics in a way similar to the documentation approach adopted by modern documentation specialists. This work also attempts to put forward some recommendations that will help promote the level of knowledge in hadith and its disciplines by preachers.

Key words:

Arabic, problem, weakness, preachers, knowledge, hadith.

المفاضلة بين سنن أبي داود والترمذي والنسائي

مصطفى بن محمد يسلم الأمين الجكني
ماجستير في الحديث الشريف وعلومه
جامعة طيبة
aljkni@gmail.com

تاريخ التحكيم: ١٦/ ٣/ ١٤٣٧ تاريخ الإجازة: ١٤/ ٤/ ١٤٣٧

المستخلص:

تلقَّت الأمة صحيح البخاري وصحيح مسلم بالقبول؛ وقد التزما ألَّا يخرجا في كتابيهما غير الأحاديث الصحيحة، ثم اختلف العلماء بأحقِّ الكتب تقديماً بعدهما؛ وذلك لأنَّ أصحاب السنن لم يلتزموا إخراج الصحيح وحده، فجاء هذا البحث – على وجازته – ليدرس الخلاف في الأولى بالتقديم ويحكم فيه بناءً على ما تميز به كل واحدٍ منها عن الآخر، وما اشترطه أصحابها، وما قيل فيها قديماً وحديثاً، وأوقف على خمسة أسباب لتقديم سنن أبي داود، وثمانية أسباب لتقديم سنن الترمذي، وأربعة أسباب لتقديم سنن النسائي، كما أن البحث أفاد خمس نتائج، حيث عرَّف بمكانة الكتب الثلاثة، وكشف عن شروط الأئمة في كتبهم، ومدى قوَّتها، وأثبت أن كلاً من الكتب الثلاثة مقدم باعتباراتٍ على غيره؛ وترجَّح من ذلك تقديم سنن النسائي ثم سنن أبي داود ثم سنن الترمذي.

الكلمات المفتاحية:

المفاضلة، أبو داود، الترمذي، النسائي، السنن.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير المرسلين، إمام الهدى، وسيد الورى، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله الطيبين، وأصحابه الميامين، والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛

(فإن أشرف ما يقوم به المرء في خدمة دينه وعلوم شريعته الغرَّاء: إشاعةَ السنة المطهرة، ونشر حديث النبيِّ الكريم ﷺ)[1]، وما هذه الوريقات إلا محاولة ضعيفة، وسهم من بضاعةٍ مزجاة، أملاً في الالتحاق بركب خُدَّام الحديث الشريف، ورغبة في الانتساب لهذا العلم المنيف، وإن كنت أقصر عن مرتبة أهل العلم المؤلفين، إلا أني شرفت بالنسج على منوالهم، والاعتماد في ذلك على أقوالهم، وقد وجدت أنهم خدموا الوحيين خدمة لا تكاد تبقي للمتأخر ولا تذر، وهم مع ذلك قد يقعون فيما هو من سيما البشر، فيستدرك المتأخر على المتقدم، أو يشرح ما أغْلَق، أو يفصِّل ما أَجمَل، إلى غير ذلك من أغراض التأليف؛ وقد عني المتقدمون والمتأخرون بخدمة كتب السنة خير خدمة، لا سيَّما الكتب الستة التي تقبَّلتها الأمة، فأقبل الناس على شرح معانيها، وضبط أحاديثها، ونقد رجالها، وغير ذلك مما يضيق عن ذكره المقام، واتَّضَحَ أن كلَّ من اشتغل بشيء منها، شُغف به وفضَّله على ما سواه، وهذا طبع الناس الغالبُ في الماضي والحاضر، على حدِّ المثل السائر: (كل فتاةٍ بأبيها معجبة)، ولا يكون ذلك مقبولاً إلا إن كان منبثقـًا عن منهجٍ صحيح، أو استقراء تامٍ، مع نظرٍ فاحصٍ دقيق، وعلمٍ بقواعد العلوم التي لا يمكن تجاهلها ولا يسوغ تجاوزها.

وهذا ما أصبو إليه وأعوِّل – بعد عون الله وتوفيقه – عليه.

وأستهلّ هذا البحث ببيان خطتي فيه كما يأتي:

---

(١) هذه الجملة من مقدمة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في تحقيقه لسنن النسائي .

خطة البحث

أهمية الموضوع:

تكمن في التوصّل إلى أولى الكتب الثلاثة بالتقديم، وهو ما اختُلف فيه قديماً وحديثاً؛ فمُمارسُ كلِّ كتابٍ ممارسةً طويلةً بدراسةٍ فاحصةٍ متأملةٍ يجزم أنه أولى بالتقديم وجعْلِهِ بعد مرتبة الصحيحين من غيره؛ ويُبنى على ذلك الترجيح بين الأحاديث المختلفة أحدهما في أحد الكتب الثلاثة والآخر في أحد الكتابين الآخرين، عند من يعدُّ ذلك من وسائل الترجيح، كما أن البحث يفيد في ترتيب التوثيق عند النقل من هذه الكتب، فيبيِّن مَن الأَولى بأن يُقدَّم في التوثيق بعد الصحيحين من أصحاب الكتب الثلاثة.

مشكلة البحث:

أطلق بعض العلماء والباحثين أفضلية أحد كتب السنن على غيره من الكتب الثلاثة، مما يستدعي البحث في ذلك للتوصل إلى معرفة أيّ الكتب الثلاثة أولى بالتقديم على غيره، وأسباب ذلك.

ويتبين حل مشكلة البحث من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما أقوال العلماء في فضل الكتب الثلاثة ومكانتها؟
- ما شروط أصحاب الكتب الثلاثة في كتبهم؟ وأي الشروط أقوى؟
- ما أسباب تفضيل أحد الكتب الثلاثة على غيره؟
- ما الأحق بالتقديم منها؟

أهداف البحث:

١. معرفة مكانة كلِّ كتاب منها من خلال أقوال العلماء فيه.

٢. معرفة شروط الكتب الثلاثة، والمتفق عليه بينها، وما تميز به كل منها، ثم معرفة أقواها.

٣. معرفة آراء العلماء من حيث تقديم أحدها على غيره.

٤. معرفة الأحق منها بالتقديم إجمالاً وتفصيلاً.

مصطلحات البحث:

- الكتب الثلاثة: هي محل البحث، وهي سنن أبي داود وسنن الترمذي وسنن النسائي.
- الكتب الخمسة هي الصحيحان والكتب الثلاثة.
- سنن النسائي أقصد بها السنن الصغرى (المجتبى) وهو ما عليه أئمة هذا العلم.

حدود البحث: كتب شروط الأئمة، كتب علوم الحديث، شروح الكتب الثلاثة، كتب مناهج المحدثين.

الدراسات السابقة:

لم أجد من ألَّف في المفاضلة بين كتب السنن، وهو ما شحذ الهمة للبحث فيه، ولكن ثمَّ بعض المؤلفات والدراسات التي لها ارتباطٌ وثيقٌ بهذا الموضوع، وفي بعضها مقارنة بين كتب السنن الثلاثة منها:

١. شروط الأئمة الستة، للحافظ أبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي: بيَّن فيه شروط الأئمة الستة، وفاضل بينهم في الجملة حيث بيَّن شرط البخاري ومسلم، ثم أورد شروط أبي داود والنسائي مجتمعة ولم يفاضل بينها، واستهلَّ الكلام فيها

بقوله: "وأما أبو داود فمن بعده..."[١]، وخصَّ الترمذي بمزيد تفصيل، ثمَّ رجع آخر الكتاب إلى بيان شرط النسائي دون مفاضلة.

٢. شروط الأئمة الخمسة، للحافظ أبي بكر محمد بن موسى الحازمي: وقد توسَّع في كتابه أكثر من الحافظ ابن طاهر، وقسَّم الرواة عموماً - ممثلاً بأصحاب الزهري - إلى خمس طبقات، جعل الأولى على شرط البخاري، والثانية على شرط مسلم، والثالثة على شرط أبي داود والنسائي، والرابعة على شرط الترمذي، والخامسة الأخيرة يخرجُ أحاديثها أبو داود والنسائي والترمذي استشهاداً واعتباراً. فلم يفاضل بين أصحاب السنن إلا ما كان من تقديمه لأبي داود والنسائي على الترمذي، وفيه كلام تجده خلال البحث إن شاء الله تعالى.

٣. الحِطَّة في ذكر الصحاح الستة، لأبي الطيب السيِّد صِدِّيق حسن خان القِنَّوجي: تكلَّم عن الكتب الستة عموماً وبين خصائصها ومميزاتها وعقد في كتابه فصلاً سماه (طبقات كتب الحديث)، جعل الكتب الثلاثة في الطبقة الثانية، ففضَّلها على غيرها، كما فضَّل عليها الصحيحين والموطَّأ، ولكنه لم يفاضل بينها.

٤. مقدمة كتاب (تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي)، لمحمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري: عقد فصلاً خاصاً فيها، سمَّاه (الفصل الخامس: في بيان أنَّ رتبة جامع الترمذي هل هي بعد الصحيحين؟ أو بعد سنن أبي داود؟ أو بعد سنن النسائي؟) ونقل أقوال بعض الأئمة، ورجَّح تقديم سنن الترمذي على أبي داود والنسائي، ولم يتوسع كثيراً؛ إذ لم يجاوز هذا الفصل الصفحة الواحدة.

٥. الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين، للدكتور نور

---

(١) ابن طاهر، محمد بن طاهر المقدسي، **شروط الأئمة الستة**، ص١٩.

الدين عتر: توسَّع فيما يتعلَّق بسنن الترمذي والمقارنة بينه وبين الصحيحين، وبيَّن في كتابه شروط الأئمة في فصلٍ خاصٍ، واهتمَّ ببيان رتبة جامع الترمذي ومناقشة من قدَّم سنن أبي داود عليه، وجزم بأنه ثالث الكتب الستة.

٦. مقدمة الدكتور فاروق حمادة في تحقيقه لكتاب (عمل اليوم والليلة للنسائي): جعل الفصل الثالث من المقدمة بعنوان: (منهجه في التصنيف، وآراؤه في الجرح والتعديل، وموازنته بالخمسة)، وانتصر فيه لتقديم النسائي على أصحاب السنن، وبيَّن أدلة واضحة وقوية على ذلك.

وكما يظهر من الدراسات السابقة، فليس بينها ما تخصص في بيان المفاضلة بين الكتب الثلاثة، وأيها أحق بالتقديم بعد الصحيحين.

منهج البحث:

١. الاعتماد في المقام الأول على ما ذكره الأئمة (أبو داود، والترمذي، والنسائي) – رحمهم الله – عن كتبهم، وتقديمه.

٢. بناء البحث على أقوال الأئمة السابقين لكون البحث مختصراً، وليس البحث قائمـاً على دراسة الكتب الثلاثة دراسة استقرائية.

٣. ما قلت في هامشه (انظر) فليس بنصِّهِ، وما لم أقل فيه (انظر) فهو منقول بالنص.

تقسيمات البحث:

قسمت البحث إلى ثلاثة مباحث في كل مبحث عدة مطالب كما يأتي:

المبحث الأول: مكانة الكتب الثلاثة. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مكانة الكتب الثلاثة من كتب السنة. وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: مكانة سنن أبي داود.

الفرع الثاني: مكانة سنن الترمذي.

الفرع الثالث: مكانة سنن النسائي.

المطلب الثاني: مميزات الكتب الثلاثة من حيث التصنيف.

المبحث الثاني: شروطهم في كتبهم. وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: ما اتَّفقوا عليه في شروطهم.

المطلب الثاني: ما امتاز به الإمام أبو داود في شرطه.

المطلب الثالث: ما امتاز به الإمام الترمذي في شرطه.

المطلب الرابع: ما امتاز به الإمام النسائي في شرطه.

المبحث الثالث: المفاضلة بين الكتب الثلاثة. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تقديم العلماء أحدها على غيره.

المطلب الثاني: أسباب تقديم أحدها على غيره.

المطلب الثالث: المفاضلة بين الكتب الثلاثة في ضوء ما سبق.

الخاتمة: وبها النتائج والتوصيات.

المبحث الأول
مكانة الكتب الثلاثة

المطلب الأول
مكانة الكتب الثلاثة من كتب السنة

لا شك أن كتب السنن من الكتب التي أجمعت الأمة على الاعتداد بها – وإن كانت دون الصحيحين في المنزلة – وخصوصاً الكتب الثلاثة: سنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، ولكلٍّ منها طريقته ومنهجه، ولا غنى لمسلمٍ عنها؛ وذلك لأنها حوت أحاديث كثيرة صحيحة وحسنة ليست في الصحيحين، وكان ذلك سبباً لأن أَطلَق عليها – مع الصحيحين – بعضُ العلماء كتبَ الصحاح؛ والحقُّ أنها ليست مجردة لصحيح الأحاديث، فلم يلتزم فيها أصحابها ما التزمه الشيخان من الاقتصار على الصحيح؛ وهذا لا يغضُّ من شأنها؛ فمن عرف مناهج أصحابها وطريقتهم فيها عَلم أنها في المنزلة الثانية بعد الصحيحين، من حيث إمامتُهم في هذا العلم، وقوة حفظهم، وإتقانهم، وتبحرهم في نقد الرجال ومعرفة العلل، وفي كتبهم: من حيث درجة الأحاديث، وقوة التأليف، وحسن التبويب، والشمولية، والتنوع، إلى غير ذلك، وهم – وإن اشتملت كتبهم على الضعيف – إلا أنهم لم يتساهلوا فيما اشترطوه على أنفسهم، من تبيين ذلك، أو الإشارة إليه إلا قليلاً، فضلاً عن أنه لم يفُت أصحاب هذه السنن مع الشيخين من الحديث الصحيح إلا النزر اليسير؛ فاشتغل بها العلماء شرحاً ونقداً، وقَبِلها المحدثون والفقهاء، وعليها بناء عامة العلوم.[1]

---

(١) انظر: القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد الحلاق، **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، (٤٠٤)، وانظر: ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد، **البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير** (١/ ٢٧٤)، وانظر: السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، **فتح المغيث** =

وقال الإمام أبو محمد ابن حزم: "قواعد الإسلام أربعة: الصحيحان، وكتابا أبي داود والنسائي، فارجعوا إليها ".(١)

وقال الإمام أبو داود: "ولا يضر رجلاً أن لا يكتب من العلم – بعدما يكتب هذه الكتب – شيئًا ".(٢)

الفرع الأول: مكانة سنن أبي داود:

اتفق العلماء على علوِّ كعب الإمام أبي داود في الحديث وفقهه، ومعرفته العميقة بعلومه ورجاله وعلله وسنده، وعدَّه الحاكم إمام أهلِ الحديث في عصره بلا مدافعة، خصوصـًا بعد تصنيفه للسنن، حتى قال إبراهيم الحربي بعد أن طالع كتابه: "أُلِين لأبي داود الحديث، كما ألين لداود عليه السلام الحديد"، وبعد أن صنَّفَه عَرَضه على شيخه الإمام أحمد، فاستجاده واستحسنه، ووُضع له القبول عند العلماء، فوصفه الساجي بأنه عهد الإسلام، وقال ابن الأعرابي: "لو أنَّ رجلاً لم يكن عنده من العلم إلا المصحفُ الذي فيه كتابُ الله عز وجل، ثم هذا الكتاب؛ لم يحتج معهما إلى شيءٍ من العلم"، وذلك لأنه جمع فيه من أصول العلم، وأمهات السنن، وأحكام الفقه، مالم يسبقه إليه متقدمٌ، ولم يلحقه فيه متأخر، فصار حكمـًا بين فرق العلماء، وطبقات الفقهاء، على اختلاف مذاهبهم، فلكلٍّ فيه وِرْدٌ ومنه شِرْبٌ، وعليه مُعوَّل

=

شرح ألفية الحديث (١/ ٨٦) .

(١) ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد، **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير** (١/ ٣٠٧)، وإغفال الإمام ابن حزم هنا كتاب الترمذي، سببه أنه جهَّل الترمذي ولم يعرفْه، وقد عُدَّت من سقطاته. انظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي، **البداية والنهاية**، (١١/ ٧٧)، وعليه فلا يكتفى بكلامه هذا في الاحتجاج على أفضلية كتابي أبي داود والنسائي على كتاب الترمذي، والله أعلم.

(٢) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه** (٢٨)، وانظر: الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم الشاه ولي الله، **حجة الله البالغة**، ص٢٣٢ .

أهل العراق، وأهل مصر، وبلاد المغرب، وكثير من مدن أقطار الأرض".[١]

وقال ابن الأعرابي: "إن حصل لأحد علم كتاب الله وسنن أبي داود يكفيه ذلك في مقدمات الدين ولهذا مثلوا في كتب الأصول لبضاعة الاجتهاد في علم الحديث بسنن أبي داود"[٢]

ولعلَّ كلام الإمام أبي داود نفسِهِ يدلُّنا على مكانة كتابه وقيمته، فلا أحد أعلم بالكتاب من مؤلفه، وقد قال: "ولا أعلم شيئـًا بعد القرآن ألزم للناس أن يتعلموه من هذا الكتاب. وإذا نظر فيه وتدبره وفهمه حينئذٍ يعلم مقداره".[٣]

الفرع الثاني: مكانة سنن الترمذي:

الإمام الترمذي هو أحد أعلام المحدثين وأئمة هذا الشأن، إمامٌ حافظ، وحجةٌ ناقد، واشتُهر بمعرفته بعلل الحديث ونقد الرجال، وقد تفقَّه بالإمام البخاريِّ، وانتفع به كثيراً، وشاركه في كثير من شيوخه، وصنَّف كتبـًا: الجامع، والتواريخ، والعلل، وأجلُّ كتبه وأشهرها: كتابه الجامع، الذي قال عنه السمعاني: "تصنيف رجلٍ عالمٍ متقنٍ"[٤].

وقال أبو إسماعيل الهروي: "جامع الترمذي أنفع من كتاب البخاري ومسلم؛ لأنهما لا يقف على الفائدة منهما إلا المتبحِّر العالِم، والجامع يصل إلى فائدته كلُّ أحدٍ"[٥].

---

(١) انظر: الخطابي، حمد بن محمد البستي، **معالم السنن شرح سنن أبي داود**، (١/ ٦) .

(٢) القنوجي، محمد صديق خان بن حسن البخاري، **الحطة في ذكر الصحاح الستة**، ص٣٨٠ .

(٣) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه**، ص٢٨.

(٤) السمعاني، عبد الكريم بن محمد التميمي، **الأنساب**، (١/ ٤٥٩).

(٥) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء** (١٣/ ٢٧٧) .

وقال ابن العربي: "وليس فيهم مثلُ كتاب أبي عيسى، حلاوة مقطع، ونفاسة منزع، وعذوبة مشرع، وفيه أربعة عشر علماً، صنَّف وذلك أقرب إلى العمل، وأسند، وصحَّح وأسقم، وعدد الطرق، وجرح وعدَّل، وأسمى وأكنى، ووصل وقطع، وأوضح المعمول به والمتروك، وبيَّن اختلاف العلماء في الردِّ والقبول لآثاره، وذكر اختلافهم في تأويله، وكلٌّ من هذه العلوم أصلٌ في بابه، وفردٌ في نصابه، فالقارئ له لا يزال في رياض مؤنِقة، وعلوم متفقة منسَّقة"(١).

وقال عبد العزيز بن ولي الله الدَّهلوي في بستان المحدثين: "وخلَّف تآليف، وأفضلها جامعه الذي يترجح على سائر كتب الحديث من وجوه..."(٢).

ويكفي أنه لمَّا صنَّفه عرضه على علماء الحجاز، والعراق، وخراسان، وقال هو عنه: ومن كان في بيته هذا الكتاب فكأنما في بيته نبيٌّ يتكلَّم(٣).(٤)

الفرع الثالث: مكانة سنن النسائي:

كان الإمام النسائي من الأئمة المبرزين في علم الحديث، فكان بحراً من بحور العلم، مع الفهم والإتقان والبصر، ونقد الرجال، وحسن التأليف، وكان معروفاً بالتشدد في نقد الرجال.

وألَّف كتابه (السنن الكبرى) وأهدى نسخة منه لأميرٍ، فسأله: أصحيح كله؟

---

(١) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المالكي، **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، (١/ ١٠).

(٢) الدهلوي، عبد العزيز بن ولي الله، **بستان المحدثين في بيان كتب الحديث وأصحابها الغر الميامين**، ص٨٤. وانظر: القنوجي، محمد صديق خان بن حسن البخاري، **الحطة في ذكر الصحاح الستة** ص٣٦٩.

(٣) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، **تذكرة الحفاظ** (٢/ ١٥٤).

(٤) وانظر: التليدي، عبد الله بن عبد القادر الحسني، **كتاب تهذيب جامع الإمام أبي عيسى الترمذي والكلام على أحاديثه وتخريجها**، (١/ ١٣).

فقال: لا، قال: فاكتب لنا الصحيح منه؛ فجرّد منه كتابه (المجتبى)، وهو المعروف بالسنن الصغرى.[١] وبلغت شهرة الكتاب الآفاق، وذلك لحسن سبكه وقوة تأليفه، فبلغ الاغتباطُ به من الشيخ عبد الرحيم المكي أن قال: "مصنف النسائي أشرف المصنفات كلها، وما وُضع في الإسلام مثله".[٢] وإن كان قال ذلك في السنن الكبرى فإنه ينسحب على الصغرى من باب أولى.وقال ابن رشيد: "كتاب النسائي من أبدع الكتب المصنفة في السنن تصنيفـًا وأحسنها ترصيفـًا ".[٣]

المطلب الثاني

مميزات الكتب الثلاثة من حيث التصنيف

مما سبق يتضح لنا أن الأئمة الثلاثة كانوا في المنزلة العليا من الضبط والإتقان والمعرفة للحديث وما يتعلق به؛ إلا أن كتبهم جاءت مختلفة في التصنيف، والمنهج، والحكم على الأحاديث، والاستدلال الفقهي، وغير ذلك، متميزة عن غيرها من كتب السنة.

فالإمام أبو داود قصد في كتابه جمع الأحاديث التي استدل بها الفقهاء على الأحكام، والأحاديث التي تبين السنن المأثورة عن النبي ﷺ، ولم يُخرِج فيه أحاديث الزهد والفضائل والمواعظ، فظهرت بذلك صنعته الفقهية، التي برع فيها حتى فضّله بعض العلماء على الصحيحين، من حيث حسن الوضع والرصف، وكثرة الفقه؛ وقيل: إن له في حصر الأحكام واستيعابها ما ليس لغيره.[٤]

---

(١) وهو محل هذا البحث.

(٢) انظر: النسائي، أحمد بن شعيب، **السنن الكبرى** (المقدمة) (١/ ٣٦)، وانظر: ابن خير، محمد بن خير بن عمر اللمتوني الإشبيلي، **فهرست ابن خير الإشبيلي** (١/ ٩٧) .

(٣) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح** (١/ ٤٨٤) .

(٤) انظر: الخطابي، حمد بن محمد البستي، **معالم السنن شرح سنن أبي داود** (١/ ٦)، وانظر: العظيم =

وكان يُقلُّ من الأحاديث في الباب، إلا أن تكون أحاديث صحيحة، فلا يتحرَّج في الإكثار منها؛ وربما اختصر الأحاديث الطويلة لنكتة فقهية: وهي خشيته - إن ذكر الحديث بطوله - أن لا يُفهم موضع الفقه منه؛ ويكرر الحديث في الباب الواحد لنكتة حديثية: وهي تبيين زيادة في الحديث وقعت في بعض الأوجه دون بعضها، أو زيادة كلام فيه؛ وقد ألّف كتابه على الاستقصاء بحيث جزم أن ما يُذكَرُ من سنن النبي ﷺ مما لم يُخْرِجه فهي أحاديث واهية؛ وأنه لا تَرِدُ سنة من سنن النبي ﷺ بإسناد صالح إلا وهي فيه، إلا أن يكون كلامٌ مستخرج من الحديث.(١)

وكان منهجه في كتابه واضحاً منضبطاً في الغالب؛ فمما تميز به أنه كان يخرج في الباب أصحَّ ما وجد من الأحاديث على اختلاف درجتها، فبذلك يُعلم أنه لا يُخرج الضعيفَ في وجود الحَسَن بَلْهَ الصحيح؛ والضعيف الذي يخرجه ليس ضعيفاً من جهة عدالة راويه، بل من جهالته عيناً أو حالاً؛ وكان يعدُّ الحديث الضعيف أقوى من آراء الرجال متَّبعاً في ذلك شيخه الإمام أحمد.(٢)

وتميز أبو داود بظهور عنايته بفقه الحديث، الناشئة عن عنايته بالمتون، فكان من أجْل ذلك يبدأ بالصحيح من الأسانيد على طريقة الإمام مسلم.(٣)

واستفاد من كتب من سبقه من الأئمة، كجامع سفيان الثوري، وموطأ مالك، ومسند الشافعي، ومصنفات حماد بن سلمة، وعبد الرزاق، وزاد عليها أشياء كثيرة.

= آبادي، محمد شمس الحق، **عون المعبود شرح سنن أبي داود** (١/ ٣٥)، وانظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي** (١/ ٢٦٢).

(١) انظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه** (٢٤).

(٢) انظر: السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، **فتح المغيث شرح ألفية الحديث** (١/ ٨٢).

(٣) انظر: بقاعي، علي نايف، **مناهج المحدثين في الصناعة الحديثية** (١٢٢).

وبلغت أحاديثه كما نصَّ هو عليه أربعة آلاف وثمانمائة حديث، بينما بلغت كما عدَّها الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد خمسة آلاف ومائتين وأربعة وسبعين حديثاً.(١)

والإمام الترمذي جمع في كتابه مقصد الشيخين في صحيحيهما، فأخذ من صحيح مسلم طريقة سوقه الأسانيد، وجمعها في مكان واحد، ورواية أحاديث الصحابة في الباب، وعدم تكرار الحديث في الأبواب المختلفة، وأخذ من صحيح البخاري عنايته بالفقه، وبيان تراجم الكتب والأبواب، وتعليق المتابعات، وأتى بشيء يسير من التكرار، وتقطيع الحديث.(٢)

وتميَّز الترمذي أنَّه يوصف بالسنن والجامع معاً، وأنَّه أجمع كتاب من الكتب الستة لموضوعات السنة، وتفوَّق في توسُّعه وإحاطته الفريدة بأحاديث بعض الأبواب، كفعله في كتاب الزهد، وكتاب الدعوات، وكتاب التفسير.

كما تميَّز في الصنعة الحديثية، من حيث بيانُ درجة الأحاديث صحَّةً وحسناً وضعفاً وغرابةً، والكلام على الرجال جرحاً وتعديلاً، وتوضيح ما يتعلَّق بالأسماء والكنى، والتنبيه على علل الأحاديث.

وتميَّز أيضاً ببيان مذاهب الأئمة الفقهية، وما عليه العمل، وهي ميزة لم يساهمه فيها غيره، وله ميزة تخريج متون الأبواب، بقوله: وفي الباب عن فلان وفلان...(٣)

---

(١) انظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه** (٢٤)، وانظر: السهارنفوري، خليل أحمد، **بذل المجهود في حل سنن أبي داود** (١/ ١٤٥) . قال الشيخ تقي الدين الندوي: ولا غرابة في هذا لأن النسخ تختلف بالزيادة والنقصان في عدد الأحاديث .

(٢) انظر: عتر، نور الدين، **الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين**، ص٥٥٥ – ص٥٥٦.

(٣) انظر: منيار، محمد يحيى بلال، **دراسة حديثية فقهية عن معارف السنن شرح سنن الترمذي**، ص٤٦ – ص٤٨.

والإمام النسائي أشبه بأبي داود في كتابه؛ فقد عمد إلى جمع أحاديث الأحكام والسنن، فبنى كتابه عليها، وأخلاه من المواعظ والأخبار وفضائل الأعمال كما فعل أبو داود، وكما تقدم فقد كانت السنن الصغرى منتخبةً من السنن الكبرى، لذلك كان بينهما تشابهٌ كبير في المنهج يكاد يكون مطَّرداً، فقد جمع بين الفقه والحديث في تصنيفه.

وتميز بعنايته بالأسانيد، فكان إذا استوعب الطرق بدأ بالإسناد المعلول أو الضعيف ثم يتبعه بالنظيف[1] عكس ما كان عليه أبو داود؛ وكان يكرر ذكر الحديث في مواضع متعددة من كتابه، لكونه استخرج منه أحكاماً فقهية متعددة بحسب مواضعها في الأبواب، ويكفي في بيان فقهه الحديثَ قولُ الإمام الحاكم: "كلام النسائي على فقه الحديث كثيرٌ، ومن نظر في سننه تحيَّر في حسن كلامه"[2]. ويختصر الحديث أحياناً مقتصراً على موضع الشاهد منه، ويفرِّع الأبواب الكثيرة في الكتاب الواحد فيقول مثلاً في كتاب الطهارة: باب السواك إذا قام من الليل، باب كيف يستاك؟، باب هل يستاك الإمام بحضرة رعيته؟، باب الترغيب في السواك، الإكثار في السواك، الرخصة في السواك بالعشي للصائم، السواك في كل حين.

بل إن تقسيمه الفقهي أوسع من تقسيم أبي داود والترمذي - في ظني -، فنجد أن أبا داود والترمذي استهلَّا بكتاب الطهارة، وثنَّيا بكتاب الصلاة، بينما بدأ النسائي بكتاب الطهارة، ثم كتاب المياه، ثم كتاب الحيض، ثم كتاب الغسل والتيمم، ثم كتاب الصلاة؛ وجعل أبو داود والترمذي كل هذه الكتب ضمن كتاب الطهارة؛ ولكن النسائي لم يتقيد بتراجم الكتب التي وضعها، فنجده مثلاً: أورد كثيراً من أبواب الغُسل في كتاب الطهارة، مع أنه أفرد للغسل كتاباً باسم: كتاب الغسل

(١) انظر: بقاعي، علي نايف، **مناهج المحدثين في الصناعة الحديثية** (١٢١).

(٢) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء** (١٤/ ١٣٠).

والتيمم، وكذلك أورد في كتاب الطهارة أبوابًا ممّا يتعلق بأحكام الحائض مع إفراده كتابًا باسم: كتاب الحيض.

وتتضح كثرة التقسيم الفقهي للأبواب والكتب فيهما من خلال الإحصائية الآتية:

عدد الكتب التي صنف عليها الإمام النسائي الأحاديث في سننه: واحد وخمسون (٥١) كتابًا.

وعدد الأبواب المندرجة تحت هذه الكتب: ألفان وخمسمائة وسبعة وتسعون (٢٥٩٧) بابًا.

وأما الإمام أبو داود فعدد الكتب في سننه: خمسة وثلاثون (٣٥) كتابًا.

وعدد الأبواب المندرجة تحت هذه الكتب: ألف وثمانمائة وستة وستون (١٨٦٦) بابًا.

وأما الإمام الترمذي فعدد الكتب في سننه: ستة وأربعون (٤٦) كتابًا.

وعدد الأبواب المندرجة تحت هذه الكتب: ألفان ومائتان وتسعة وتسعون (٢٢٩٩) بابًا.[١]

وتجدر الإشارة إلى أن الإمام النسائي هو تلميذ الإمام أبي داود، وتلميذ الإمام البخاري أيضًا، ولعلَّه استفاد هذا التقسيم في كتابه منهما، ثم زاد عليهما وبرع، ولكن لا يعني هذا أنه كان أفقه من أبي داود، فالأئمة جلُّهم – إن لم يكن كلهم – يعدُّون أبا داود أفقه، كما أنَّ الترمذي استفاد كثيراً من شيخه البخاري، وظهر ذلك جليًا في كتابه، من خلال فقهه في التراجم، ومشابهته له في المنهج الفقهي عمومًا، والله أعلم.

---

(١) قمت بهذا الإحصاء شخصيًا، واعتمدت فيه على ترقيم طبعة بيت الأفكار الدولية لسنن النسائي وعون المعبود، وطبعة دار الكتاب العربي لسنن الترمذي.

المبحث الثاني
شروطهم في كتبهم

المطلب الأول
ما اتفقوا عليه في شروطهم

قال الدكتور نور الدين عتر: "ومعرفة الشروط مسألة في غاية الأهمية والفائدة، لكل من يبحث في كتاب من الكتب الستة، تحتاج للعناية والرعاية؛ لذلك عُني أئمة الحديث بالبحث عن شروط الأئمة الستة"(١).

وعندما تكلم العلماء في شروط المحدثين في كتبهم جعلوا المتشابهين في شروطهم في طبقة واحدة، فجعلوا صحيحي البخاري ومسلم في طبقة واحدة، وسنن أبي داود والنسائي والترمذي في طبقة واحدة، وصحيح ابن حبان وابن خزيمة والحاكم في طبقة واحدة؛ وذلك لأن أهل كلِّ طبقة تقاربوا في شروطهم وإن لم يتفقوا فيها؛ فنجد مثلاً أن شرط البخاري ومسلم أعلى الشروط من حيث الصحة وإن كان البخاري أشدَّ من مسلم في شرطه، وهكذا فإن بين أبي داود والنسائي والترمذي اشتراكـًا متقاربـًا في شروطهم.(٢)

فممّا اتفقوا عليه:

١. إخراج أحاديث اتفق عليها الشيخان، أو أخرجها أحدهما؛ وهي أعلى مما اشترطوه في كتبهم إلا أنها تدخل فيهما من باب أَولى.(٣)

---

(١) عتر، نور الدين، **الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين**، ص٧٨.

(٢) انظر: الحازمي: محمد بن موسى، **شروط الأئمة الخمسة** (٦٦) .

(٣) ذكر هذا القسم الإمام ابن طاهر في تقسيمه لكتب السنن الأربعة، انظر: ابن طاهر، محمد بن طاهر المقدسي، **شروط الأئمة الستة** (١٩) .

٢. إخراج أحاديث على شرط الشيخين أو أحدهما ولم يخرجاها.[١]

٣. إخراج أحاديثِ رجالٍ رغبَ عنهم البخاريُّ وأخرج لهم مسلمٌ، أو رغبَ عنهم مسلمٌ وأخرج لهم البخاريُّ، أو أخرج لهم أحدهما واستشهد بهم الآخر؛ بسبب كلامٍ في أحاديثهم، أو غلوٍّ في مذاهبهم، إلا نفراً قليلين.[٢]

٤. إخراج أحاديث من لم يجمع على تركهم؛ فقد صرّحوا بذلك - عدا الترمذي، فإنه وإن لم يصرِّح، إلا أنَّ الواقع يصدِّق ذلك[٣]- فقال الإمام أبو داود: "وليس في كتاب السنن الذي صنَّفْتُه عن رجلٍ متروك الحديث شيء"[٤]، وقال الإمام النسائي:"لا يُترك الرجل عندي حتى يُجمع الجميع على تركه"، وكلتا العبارتين تحتاجان إلى التَّوضيح، فعبارة الإمام أبي داود توهم أن كتابه ليس فيه رجل متروك ألبتة، وذلك مخالفٌ للواقع، ففي كتابه أحاديث لمتروكين، إلا أن يكون قصد المتروكين عنده أو من ظهر له أنه متروك، وما حكاه عنه الحافظ ابن منده من أنه قال: "ما ذكرت في كتابي حديثًا اجتمع الناس على تركه " أدقُّ عبارةً وأصحُّ استقراءً.[٥]

ثم إنّ هذا الإجماع على ترك الرجل إجماع مخصوص، فهمه أكثر العلماء

---

(١) انظر: رفعت، ابن فوزي عبد المطلب، **المدخل إلى مناهج المحدثين الأسس والتطبيق** (٢٥٩) .

(٢) انظر: ابن منده، محمد بن إسحاق بن محمد، **رسالة في فضل الأخبار وشرح مذاهب أهل الآثار وحقيقة السنن (شروط الأئمة)** (١/ ٧١) .

(٣) فهو يتكلَّم على كلِّ حديث، ويحكم عليه بما يناسبه، فإن كان في كتابه متروك أو متهم فإنه يبيِّنه وينصُّ عليه ولا يخرج حديثه احتجاجًا. انظر: التليدي، عبد الله بن عبد القادر الحسني، **كتاب تهذيب جامع الإمام أبي عيسى الترمذي والكلام على أحاديثه وتخريجها**، (١/ ٧٤).

(٤) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه** (٢٦) .

(٥) مستفاد من الهامش على **رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه** بتحقيق محمد بن لطفي الصباغ (٢٦)، وانظر: ابن رجب،عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي** (١/ ٣٩٧) .

على إطلاقه فنسبوهما – خصوصـًا الإمام النسائي– إلى التوسع في الشرط، بحيث يخرجان أحاديث من لم يجمع أهل النقد على تركه، وليس هذا مرادهما، بل يقصدان من لم يجمع أهلُ كلِّ طبقةٍ من المعتدلين الذين لا يوصفون بالتشدد أو التساهل على تركهم؛ فإذا عُلم ذلك اتضح أنهما ليسا على مذهبٍ متسعٍ بل منضبطٍ.(١)

٥. إخراج أحاديث رجالٍ لازموا شيوخهم ملازمة طويلة، حتى عُرفوا بذلك وبممارستهم لأحاديث شيوخهم، إلا أنهم لم يسلموا من غوائل الجرح، فتُكُلِّم في حفظهم، فهم بين القبول والرد؛ يخرجان أحاديثهم على سبيل الاعتماد.(٢)

٦. إخراج أحاديث نفرٍ من الضعفاء والمجهولين على سبيل الاعتبار والاستشهاد.(٣)

المطلب الثاني

ما امتاز به الإمام أبو داود في شرطه

كان الإمام أبو داود تلميذَ الإمام أحمد، والذي يظهر أنه تأثر به كثيراً، وذلك بيِّنٌ في تقليده له في طريقته الحديثية والفقهية؛ أما الحديثية: فقد حكى النجم الطوفي، عن أبي العباس ابن تيمية، أنه اعتبر(٤) مسند أحمد، فوجد أكثره على شرط

---

(١) انظر: الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار** (١/ ١٩٨)،وانظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح** (١/ ٤٨٢) .

(٢) انظر: الحازمي، محمد بن موسى، **شروط الأئمة الخمسة** (٥٧)، وانظر: ابن رجب،عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي** (١/ ٣٩٨) .

(٣) انظر: ابن طاهر، محمد بن طاهر المقدسي، **شروط الأئمة الستة** ص١٩.

(٤) الاعتبار هو: تتبع طرق حديثٍ ما في صدور الحفظة، ومظانِّ الحديث المعتمدة، لمعرفة متابعاته وشواهده عند كلِّ راوٍ من رواة سنده. انظر: الأسمر، شمَّاء جمال، **الاعتبار في علوم الحديث الشريف دراسة تأصيلية منهجية**، ص٤٧.

أبي داود.[١]

وأما الفقهية: فاختلف في مذهبه الفقهي؛ وجزم الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي بأنه كان حنبليًا مقلداً لشيخه الإمام أحمد.[٢]

وقد وَسَمَ جمعٌ من العلماء كتاب أبي داود بالصحة، فقال السبكي في طبقاته: "والفقهاء لا يتحاشون من إطلاق لفظ الصحيح عليها وعلى سنن الترمذي".[٣]

ثم إنه تميز في كتابه بأنه نصّ على كثير مما التزم به مثل:

١. إخراجِهِ للأحاديث الصحيحة وما يشبهها ويقاربها من الأحاديث الحسنة، فكان كتابه مظنة الحديث الحسن عند الأئمة.[٤]

٢. طلبِهِ لعلوِّ الإسناد؛ فإن جاء الحديث من طريقين صحيحين وأحدهما أقوى صحةً والآخر أقدم حفظًا، قدَّم الآخر طلبًا لعلوِّ الإسناد؛ وقال معقِّبًا: "لا أرى في كتابي من هذا عشرة أحاديث".[٥]

٣. التزامِهِ بتعقّب الأحاديث الواهنة والمنكرة، وبيان ضعفها، ونصَّ على أن في الكتاب ما لا يصح سنده.[٦]

٤. كونِ الأحاديث التي وضعها في كتابه أكثرها مشاهير؛ وفي ذلك احترازٌ

---

(١) ابن طاهر، محمد بن طاهر المقدسي، **شروط الأئمة الستة** ص١٩.

(٢) انظر: الكاندهلوي، محمد زكريا، **لامع الدراري على جامع البخاري** (١/ ١٥).

(٣) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، **طبقات الشافعية الكبرى** (٥/ ١٨٨).

(٤) انظر: العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، **فتح المغيث شرح ألفية الحديث** (٤١)، وانظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه** (٢٤).

(٥) انظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه** (٢٤).

(٦) المصدر السابق (٢٦،٢٧).

منه عن أن يُنتَقَد كتابُه.[١]

٥. احتجاجِهِ بالمرسل إذا لم يجد غيره، وإن كان يَقْصُرُ عنده عن رتبة المتصل.[٢]

٦. جَعْلِهِ سكوتَه عن حديثٍ دلالةً على صلاحيته للاحتجاج أو للاعتبار عنده.[٣]

وتكلم العلماء عن سكوته هذا، وذلك لأنه جعله دالاًّ على صلاحيته للاحتجاج أو الاعتبار، فتعقَّبوه بأن مما سكت عنه أحاديث ضعيفة كثيرة، والحقُّ أنه لا يمكن الجزم بخروجه في ذلك عن شرطه؛ فقد يكون الحديث المنتقد عليه صحيحاً عنده ضعيفاً عند غيره، كما جزم بذلك ابن عبد البر؛ ثم إنه لم يلتزم بيان كلِّ ما فيه ضعف في كتابه، بل ما كان به وهنٌ شديدٌ، ففهم أن ما به وهنٌ ليس بشديد لا يلتزم تبيينه.[٤]

وقد قسّم الحافظ ابن حجر الأحاديث التي سكت عنها أبو داود إلى أربعة أقسام:

١. منه ما هو في الصحيحين، أو على شرط الصحة.

---

(١) المصدر السابق (٢٩).

(٢) المصدر السابق (٢٦).

(٣) المصدر السابق (٢٨)، وانظر: القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد الحلاق، **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، (٤١٨)، قال الشيخ الكوثري في تعليقه على رسالة أبي داود عند قوله (...فهو صالح): أي للاعتبار أو للحجة وتعيين أحدهما تابع للقرينة القائمة كما هو شأن المشترك، وادّعاء أنه صالح للحجة تقويل لأبي داود ما لم يقله.اهـ، وهو منقول من الهامش على قواعد التحديث تحقيق الشيخ مصطفى شيخ (٤١٨).

(٤) انظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح** (١/ ٤٣٦).

٢. ومنه ما هو من قبيل الحسن لذاته.

٣. ومنه ما هو من قبيل الحسن إذا اعتضد. وهذان القسمان كثير في كتابه جداً.

٤. ومنه ما هو ضعيف، لكنه من رواية من لم يجمع على تركه غالبـاً.(١)

ومن الشروط التي استنبطها العلماء بفحص كتابه ما يأتي:

١. أنه لم يقتصر في كتابه على الصحيح كما فعل الشيخان.

٢. إخراجه أحاديث رجالٍ لازموا شيوخهم ملازمة طويلة، حتى عُرفوا بذلك وبممارستهم لأحاديث شيوخهم، إلا أنهم لم يسلموا من غوائل الجرح، فتُكُلِّم في حفظهم، فهم بين القبول والرد؛ يخرج أحاديثهم على سبيل الاعتماد.(٢)

٣. إخراج الأحاديث على الهيئة المتقدمة بشرط اتصال السند من غير قطعٍ ولا إرسالٍ.(٣)

٤. ما تقدم من انتقائه من أحاديث الباب أصحَّها، فإن لم يجد إلا الضعيف أخرجه، لكونه أقوى عنده من آراء الرجال؛ وقد نهج في ذلك منهج شيخه الإمام أحمد.(٤)

٥. أن ما كان ضعفه محتملاً وكان من جهة نقصٍ في حفظ راويه فإنه يُمشِّيه

---

(١) المصدر السابق (١/ ٤٣٥).

(٢) انظر: الحازمي، محمد بن موسى، **شروط الأئمة الخمسة** (٥٧)، وانظر: ابن رجب،عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي** (١/ ٣٩٨)، ووافقه الإمام النسائي في ذلك كما سيأتي عند بيان شرطه.

(٣) ووافقه الإمام النسائي أيضـاً في هذا، حكاه عنهما الحافظ ابن منده؛ انظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، **النكت على مقدمة ابن الصلاح** (١/ ٣٥٥)، وانظر: ابن طاهر، محمد بن طاهر المقدسي، **شروط الأئمة الستة** (١٩).

(٤) المصدر السابق (١/ ٤٣٧).

ويسكت عنه، أما الضعيف جداً فإنه يبينه غالبـًا كما تقدم.[١]

٦. أنه قد يسكت عن بيان الضعيف جداً والمنكر لوضوح ذلك وشهرته.[٢]

المطلب الثالث

ما امتاز به الإمام الترمذي في شرطه

استفاد الإمام الترمذي من طريقة شيخيه البخاري ومسلم في صحيحيهما، فرتَّب كتابه ترتيبـًا مميزاً في فقه الأحاديث، ومذاهب العلماء، وفي عرض الأسانيد، والصنعة الحديثية، وأمَّا من جهة شرطه في صحَّة الأحاديث، ومراتب الرواة الذين أخرج أحاديثهم، فإنه لم يلتزم الصحَّة كما فعل شيخاه البخاري ومسلم، بل توسَّع في ذلك، فأخرج في كتابه المعمول به من الأحاديث عند أهل العلم، سواء كان في أعلى درجات الصحة أو نزل إلى درجة الضعيف، على أنه لم يُخرج الموضوع ولا الواهي.[٣] وعدَّ ذلك بعض العلماء توسُّعـًا في الشرط[٤]، لكنَّ الظاهر أنَّه ذبَّ الاعتراض عن نفسه حين تكلَّم على الأحاديث، فهو وإن أخرج أحاديث الضعاف اعتماداً واحتجاجـًا، فإنه قد بيَّن ضعفهم، ونبَّه على أوهامهم، فكفى من بعده مؤونة البحث عن أحوالهم، وأغنى العلماء عن التنقيب عن علل أحاديثهم بما أورده في كتاب العلل الذي جعله في آخر كتابه الجامع، وسماه: شفاء الغلل في شرح كتاب العلل (الصغير)[٥].

---

(١) انظر: الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار** (١/ ١٩٤).

(٢) المصدر السابق (١/ ١٩٤).

(٣) انظر: الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (ت٢٧٩هـ)، **سنن الترمذي**، ص١٠٦٥، وانظر: عتر، نور الدين، **الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين**، ص٧٨.

(٤) مثل ابن طاهر. انظر: ابن طاهر، محمد بن طاهر المقدسي، **شروط الأئمة الستة** ص٢١.

(٥) وقد بيَّن الدكتور نور الدين عتر أن كتاب العلل هذا تابع للجامع. انظر: ابن رجب، عبد الرحمن بن =

ولعلَّ نقده للرجال، وحكمه على الأحاديث، كان السبب وراء وسمِ بعض العلماء كتابه بالصحيح[١]، فقد أطلق عليه اسم الصحيح جماعة من الحفاظ كالحاكم والخطيب البغدادي، وأبي طاهر السِّلفي، وابن الأثير، وكذلك ابن النديم، وقال السبكي في طبقاته: "والفقهاء لا يتحاشون من إطلاق لفظ الصحيح عليها[٢] وعلى سنن الترمذي".[٣]

ويمكن إجمال شروط الترمذي مع ما سبق ذكره مما اتفق فيه مع أبي داود والنسائي بأنه:

١. يخرج الأحاديث الصحيحة عنده، مما لم يخرجه الشيخان، مع بيان درجتها.

٢. "يترجم الباب الذي فيه حديثٌ مشهورٌ عن صحابي قد صحَّ الطريق إليه، وأخرج من حديثه في الكتب الصحاح، فيورد في الباب ذلك الحكم من حديث صحابيٍّ آخر لم يخرجوه من حديثه، ولا تكون الطرق إليه كالطريق الأول وإن كان

=

أحمد الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، (١/ ٢١).

(١) طُبعت سنن الترمذي عدَّة طبعات باسم: (الجامع الصحيح)، كطبعة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م. وطبعة أخرى لدار الكتب العلمية- بيروت، تحقيق: محمود محمد محمود حسن نصار، الطبعة الثالثة، ٢٠١١م، كما أنَّ للشيخ محمود نصَّار كتاباً بعنوان: التصريح بزوائد الجامع الصحيح سنن الترمذي.

(٢) المقصود هنا: سنن أبي داود، كما مرَّ عند الكلام على شرطه، ويشترك أبو داود مع الترمذي في الكلام على الأحاديث، وبيان الوهن فيها، إلا أن أبا داود يسكت عن بعضها - كما سبق - وأمَّا الترمذي فإنه لا يسكت.

(٣) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، **طبقات الشافعية الكبرى** (٥/ ١٨٨)، وانظر: التليدي، عبد الله بن عبد القادر الحسني، **كتاب تهذيب جامع الإمام أبي عيسى الترمذي والكلام على أحاديثه وتخريجها**، (١/ ١٦).

الحكم صحيحاً"[١].

٣. يخرج أحاديث على شرط الثلاثة (أبي داود والنسائي وابن ماجه) دون الشيخين.[٢]

٤. يخرج الأحاديث الغريبة، صحيحة أو حسنة أو ضعيفة، مع بيان درجتها في الغالب.

٥. يخرج أحاديث للضدية، أي لبيان علَّتها، والتنبيه منها. (٢)، لأنها تخالف وتضادُّ ما أورده وقوَّاه قبلها أو بعدها[٣].

٦. يخرج أحاديث رجالٍ لم يسلموا من غوائل الجرح، وقلَّت ملازمتهم لشيوخهم وممارستهم لأحاديثهم، يخرج لهم على سبيل الاعتماد.[٤]

٧. يتجنَّب إخراج أحاديث من اتُّفق على اتِّهامه بالكذب، أو المتروكين، إلا أنَّه قد يخرج حديثاً مروياً من طرقٍ، أو مختلفاً في إسناده، وفي بعض طرقه متَّهمٌ، وعلى هذا أخرج حديث المصلوب والكلبي.[٥]

المطلب الرابع

ما امتاز به الإمام النسائي في شرطه

عُرف الإمام النسائي عند المحدثين بأنه متشدد في نقد الرجال، متحرز في ألفاظ الرواية، شديد الورع والاحتياط في ذلك؛ بل لعلّ هذه هي السمة الغالبة عليه، وهي التي جعلت بعض الأئمة يطلقون وصف الصحة على كتابه، منهم: الدارقطني،

---

(١) ابن طاهر، محمد بن طاهر المقدسي، **شروط الأئمة الستة**، ص٢١.

(٢) المصدر السابق، وانظر: ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، (١/ ٣٩٩).

(٣) انظر: بقاعي، علي نايف، **مناهج المحدثين العامة والخاصة في الصناعة الحديثية**، ص١٠٩، حاشية (٣).

(٤) انظر: الحازمي، محمد بن موسى، **شروط الأئمة الخمسة**، ص٥٧.

(٥) انظر: ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، **شرح علل الترمذي**، (١/ ٣٩٥).

والحاكم النيسابوري، وأبو علي النيسابوري، وابن منده، وأبو أحمد ابن عدي، وأبو بكر الخطيب البغدادي، وأبو طاهر السِّلفي، والذهبي؛ والحقيقة أنه لا يمكن تسميته بالصحيح؛ إلا إن كان من باب التغليب وإدراج الحسن في الصحيح.(١)

قال ابن رجب: "وأمَّا النسائي فشرطه أشد من ذلك، ولا يكاد يخرِّج لمن يغلب عليه الوهم، ولا لمن فحش خطؤه وكثُر"(٢).

على أن النسائي لم يترك لنا توصيفاً لبعض ما شرطه في سننه كما فعل أبو داود برسالته إلى أهل مكة، إلا بعض عباراتٍ يُستفاد منها شرطُه، ومن استقراء منهجه في كتابه.

وشروطه هي ما تقدم مما اتفق مع أبي داود والترمذي فيه، إضافةً إلى ما يُستنبط من عباراته وهي أنَّه:

١. لا يهتم بعلوِّ الإسناد؛ إن وجد حديثاً من طريقين أحدهما بعلوٍّ والآخر بنزول ولكنه أقوى، اختار الأقوى سنداً.(٣)

٢. تجنَّبَ إخراج أحاديث جماعة أخرج لهم الشيخان متابعةً، إضافةً إلى أنه ضعَّف جماعة من رجالهما، وهذا ما جعل بعض الأئمة يظنون أن شرطه أشدّ من شرط الشيخين، قال ابن طاهر المقدسي: "سألت الإمام أبا القاسم سعد بن علي الزنجاني عن حال رجلٍ من الرواة، فوثَّقَه، فقلت: قد ضعَّفَه النَّسائي! فقال: يا بني،

---

(١) انظر: بقاعي، علي نايف، **مناهج المحدثين في الصناعة الحديثية** (١١١ - ١١٢)، وانظر: العلمي، أبو جميل الحسن، **أمهات كتب الحديث ومناهج التصنيف عند المحدثين** (١٢٣).

(٢) ابن رجب،عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي** (١/ ٣٩٩).

(٣) انظر: ابن طاهر، محمد بن طاهر المقدسي، **شروط الأئمة الستة** (٢٦).

إن لأبي عبد الرحمن شرطًا في الرجال أشد من شرط البخاري ومسلم".[١]

٣. أخرج أحاديث رجالٍ لازموا شيوخهم ملازمة طويلة، حتى عُرفوا بذلك وبممارستهم لأحاديث شيوخهم، إلا أنهم لم يسلموا من غوائل الجرح، فتُكُلِّم في حفظهم، فهم بين القبول والرد؛ أخرج أحاديثهم على سبيل الاعتماد.[٢]

٤. أخرج الأحاديث على الهيئة المتقدمة بشرط اتصال السند من غير قطعٍ ولا إرسالٍ.[٣]

٥. بيَّن علة ما يخرجه من الأحاديث المعلولة.

٦. احتاط في صيغ التحمل، فكان يفرِّق بين حدثنا وأخبرنا، وقال الذهبي: "قيل: إنه أتى الحارث بن مسكين في زيٍّ أنكره، عليه قلنسوة وقباء، وكان الحارث خائفًا من أمور تتعلق بالسلطان، فخاف أن يكون عينًا عليه، فمنعه، فكان يجيء فيقعد خلف الباب ويسمع، ولذلك ما قال: حدَّثنا الحارث، وإنما يقول: قال الحارث بن مسكين قراءةً عليه وأنا أسمع".[٤]

---

(١) المصدر السابق (٢٦)، وانظر: بقاعي، علي نايف، **مناهج المحدثين في الصناعة الحديثية** (١١٣) .

(٢) انظر: الحازمي، محمد بن موسى، **شروط الأئمة الخمسة** (٥٧)، وانظر: ابن رجب،عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي** (١/ ٣٩٨) .

(٣) كما تقدَّم في شرط الإمام أبي داود؛ انظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، **النكت على مقدمة ابن الصلاح** (١/ ٣٥٥)، وانظر: ابن طاهر، محمد بن طاهر المقدسي، **شروط الأئمة الستة** (١٩).

(٤) **سير أعلام النبلاء** (١٤/ ١٣٠) .

المبحث الثالث

المفاضلة بين الكتب الثلاثة

المطلب الأول

تقديم العلماء أحدها على غيره

من العلماء من قدّم كتاب أبي داود:

❖ قال طاش كبرى زاده: "واعلم أن رئيس هؤلاء الطائفة وقدوتهم بعد الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري،... ويليه في الرتبة (كتاب مسلم)،... ويليهما أبو داود،... ويليهم أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي،... ويليهم أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي".(١)

❖ وقال الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي في مقدمة لامع الدراري(٢): "وفي الجملة أن صحيح البخاري أعلى رتبة في الصحة وغيرها عند الجمهور، ثم الصحيح للإمام مسلم، ثم السنن للإمام أبي داود عند هذا العبد".

❖ ورتَّبها ولي الله الدهلوي فذكر الصحيحين ثمَّ أبا داود، ثمَّ أبا عيسى الترمذي.(٣)

❖ ورتَّبها ابنه عبد العزيز الدهلوي على النحو الآتي: بعد الصحيحين، كتاب أبي داود، ثم الترمذي، ثم النسائي.(٤)

---

(١) زاده، طاش كبرى، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، ص٣٧٥ – ص٣٨٠ .

(٢) ١/ ١٣٧)، ونقلت كلامه من **بذل المجهود في حل سنن أبي داود** للسهارنفوري (١/ ١١٦) .

(٣) انظر: الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم الشاه ولي الله، **حجة الله البالغة**، ص٣١٨ .

(٤) انظر: الدهلوي، عبد العزيز بن ولي الله، **بستان المحدثين في بيان كتب الحديث وأصحابها الغر الميامين**، ص٧٨ – ص٨٦.

❖ وكذلك فعل السيِّد صدِّيق القِنَّوجي، وإن كان قد جمعها بالواو التي تفيد مطلق الجمع.(١)

وكذلك فعل الكثير من أهل العلم بتقديم كتاب أبي داود بعد الصحيحين، وقد يكون سبب ذلك ترتيبهم للسنن وفق سنة وفاة المؤلف، والله أعلم.

ومن العلماء من قدَّم كتاب الترمذي:

❖ قال الحازمي: "وفي الحقيقة شرط الترمذي أبلغ من شرط أبي داود؛ لأن الحديث إذا كان ضعيفاً أو مطلعه من حديث أهل الطبقة الرابعة، فإنه يبيّن ضعفه وينبه عليه، فيصير الحديث عنده من باب الشواهد والمتابعات، ويكون اعتماده على ما صحّ عند الجماعة. وعلى الجملة فكتابه مشتمل على هذا الفن، فلهذا جعلنا شرطه دون شرط أبي داود".(٢)

❖ قال عبد العزيز بن ولي الله الدَّهلوي في بستان المحدثين: "وخلَّف تآليف، وأفضلها جامعه الذي يترجح على سائر كتب الحديث من وجوه...".(٣)

❖ وعقد المباركفوري فصلاً خاصاً في مقدمة كتابه تحفة الأحوذي، سمَّاه (الفصل الخامس: في بيان أنَّ رتبة جامع الترمذي هل هي بعد الصحيحين؟ أو بعد سنن أبي داود؟ أو بعد سنن النسائي؟)(٤)، وقدَّم فيه سنن الترمذي على أبي داود

---

(١) انظر: القنوجي، محمد صديق خان بن حسن البخاري، **الحطة في ذكر الصحاح الستة** ص٢١١، ولما تكلَّم عن الكتب تفصيلاً بدأ بعد الصحيحين بكتاب الترمذي، وثنَّى بأبي داود، وثلَّث بالنسائي، انظر: ص٣٦٨، وص٣٧٦، وص٣٩٣.

(٢) الحازمي، محمد بن موسى، **شروط الأئمة الخمسة**، ص٥٧. وعلى هذا اعتمد الدكتور نور الدين عتر في تقديم سنن الترمذي على بقية السنن، وستأتي مناقشة هذا الرأي قريباً.

(٣) الدهلوي، عبد العزيز بن ولي الله، **بستان المحدثين في بيان كتب الحديث وأصحابها الغر الميامين**، ص٨٤. وانظر: القنوجي، محمد صديق خان بن حسن البخاري، **الحطة في ذكر الصحاح الستة** ص٣٦٩ .

(٤) المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي** (المقدمة، =

والنسائي، ولمَّا فصَّل الكلام على كتب السنن الثلاثة قدَّم الترمذي ثم أبا داود، ثم النسائي.[١]

❖ ولما تكلَّم القِنَّوجي عن كتب السنة تفصيلاً بدأ بعد الصحيحين بكتاب الترمذي، وثنَّى بأبي داود، وثلَّث بالنسائي.

❖ قال حاجي خليفة: "وهو ثالث الكتب الستة".[٢]

❖ وقال الشيخ عبد الله التليدي: "جعله جماعة من العلماء ثالث الصحيحين، وقالوا: إن شرطه أبلغ من شرط أبي داود، كما قال الحازمي، واختاره صاحب كشف الظنون، وتبعه المباركفوري في تحفة الأحوذي، والدكتور نور الدين عتر في دراسته عن الإمام الترمذي".[٣]

❖ قال الدكتور نور الدين عتر: "الذي نراه هو أن كتاب أبي عيسى ثالث الكتب الستة، تالي الصحيحين في الرتبة من حيث الصحة، وذلك لأن شرطه أقوى من شرط أبي داود، كما نص الإمام الحازمي على ذلك، وفي كلمته التي نقلناها في طبقات الرواة"[٤]. وقد قال الحازمي: "وفي الحقيقة شرط الترمذي، أبلغ من شرط أبي داود؛ لأن الحديث إذا كان ضعيفـًا فإنه يبين ضعفه ونبه عليه، ويصير الحديث عنده من باب الشواهد والمتابعات، ويكون اعتماده على ما صح عند الجماعة، وعلى الجملة؛ فكتابه مشتمل على هذا الفن؛ فلهذا جعلنا شرطه دون شرط أبي

=

ص٣٦٤) . وقد أشرت لهذا الفصل في مقدمة البحث، عند ذكر الدراسات السابقة.

(١) المصدر السابق، ص١٥٧، وص٣٦٥.

(٢) خليفة، حاجي (مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، (١/ ٥٥٩).

(٣) التليدي، عبد الله بن عبد القادر الحسني، **كتاب تهذيب جامع الإمام أبي عيسى الترمذي والكلام على أحاديثه وتخريجها**، (١/ ١٦).

(٤) عتر، نور الدين، **الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين**، ص٨٦.

داود"[١].

فردَّ الدكتور عتر عبارة الحازمي الأخيرة بأمرين:

أوَّلهما: بأنَّ الطبقة الرابعة التي نزل إليها الترمذي قد شاركه في الإخراج عنها أبو داود، وفي موضعٍ آخر جعل أصحاب السنن الثلاثة يشاركونه فيها[٢].

وثانيهما: أنَّه ينبِّه على الضعفاء في كتابه ولا يسكت عنهم.

ولمناقشة هذا الرأي، نظرت في الأمثلة التي ساقها ابن رجب على رجال الطبقة الرابعة، فوجدته يقول: الطبقة الرابعة قوم رووا عن الزهري من غير ملازمة ولا طول صحبة، ومع ذلك تُكُلِّم فيهم، مثل: إسحاق بن يحيى الكلبي، ومعاوية بن يحيى الصدفي، وإسحاق بن أبي فروة، وإبراهيم بن يزيد المكِّي، والمثنَّى بن الصَّبَّاح، ونحوهم، وهؤلاء قد يُخرِّج الترمذي لبعضهم"[٣].

ووجدت أنَّ معاوية بن يحيى الصدفي: أخرج له الترمذي[٤] وابن ماجه[٥].

وإسحاق بن أبي فروة: أخرج له أبو داود[٦] والترمذي[١] وابن ماجه[٢].

---

(١) الحازمي، محمد بن موسى، **شروط الأئمة الخمسة**، ص٥٧.

(٢) انظر تعليقه في الحاشية (١) عند ابن رجب،عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي** (١/ ٤٠٠)، إذ يقول فيها: "هذا ما جعل الحافظ ابن رجب رحمه الله تعالى يقرر أن شرط النسائي أشد، وسبق الحازمي فجعل كتاب الترمذي أحطَّ من أبي داود لروايته عن هذه الطبقة... وقد حقَّقنا أنَّ شرط الترمذي أبلغ من شروط سائر السنن؛ وذلك لأنَّا وجدناه يشترك معهم في التخريج عن هذه الطبقة ولم ينفرد بها".

(٣) المصدر السابق، (١/ ٣٩٩).

(٤) انظر مثلاً: الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، **سنن الترمذي**، كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية الأذان بغير وضوء، ص٧٩.

(٥) انظر مثلاً: ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، كتاب الصلاة، باب القراءة خلف الإمام، (١/ ٢٨١).

(٦) انظر مثلاً: أبو داود، سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، كتاب الصلاة، باب ما يستفتح به الصلاة من =

وإبراهيم بن يزيد المكِّي: أخرج له الترمذي[٣] وابن ماجه[٤].

والمثنَّى بن الصَّبَّاح: أخرج له أبو داود[٥] والترمذي[٦] وابن ماجه[٧].

أمَّا إسحاق بن يحيى الكلبي: فلم يخرج له غير البخاري تعليقاً[٨]، ولعلَّه أراد إسحاق بن يحيى بن طلحة: وقد أخرج له الترمذي[٩] وابن ماجه[١٠].

ومما سبق يظهر أنَّ النسائي لم ينزل لهذه الطبقة كما فعل الترمذي، وهذا يدلُّ على أنَّ شرطه أشد كما قال ابن رجب.

=

الدعاء، ص١٣٠.

(١) انظر مثلاً: الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، **سنن الترمذي**، كتاب الفرائض، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل، ص٦٠٢.

(٢) انظر مثلاً: ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد، (١/ ١٣٥).

(٣) انظر مثلاً: الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، **سنن الترمذي**، كتاب الحج، باب ما جاء في إيجاب الحج بالزاد والراحلة، ص٢٥٦.

(٤) انظر مثلاً: ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الأوقات التي لا يصلى فيها على الميت ولا يدفن، (١/ ٤٨٧).

(٥) انظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، كتاب المناسك، باب الملتزم، ص٣١٢.

(٦) انظر مثلاً: الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، **سنن الترمذي**، كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة مال اليتيم، ص٢١٠.

(٧) انظر مثلاً: ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، كتاب الهبات، باب عطية المرأة بغير إذن زوجها، (٢/ ٨٣).

(٨) انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، كتاب الأذان، باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة، (١/ ١٦٦).

(٩) انظر مثلاً: الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، **سنن الترمذي**، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة الأحزاب، ص٨٨٥.

(١٠) انظر مثلاً: ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، كتاب السنة، باب فضل طلحة بن عبيد الله ﷺ، (١/ ٦٧).

أما أبو داود فقد شارك الترمذي في راويين: هما إسحاق بن أبي فروة، والمثنَّى بن الصَّبَّاح، وعند البحث نجد أنَّه أخرج للأول مرتين، مرةً مقرونـًا بمحمد بن المنكدر[١]، ومرةً متابعةً[٢]، وأخرج للثاني حديثـًا واحداً[٣]، بينما أخرج له الترمذي خمسة أحاديث، وبذلك لا يكون من الدقة جعلهما في منزلة واحدة من حيث قوة الشرط وطبقة الاحتجاج. كما أنَّه يمكن الاعتذار لأبي داود بإخراجه لابن أبي فروة وابن الصبَّاح، أنَّهما لم يجمع على تركهما، فيكونان داخلين في شرطه، أو أنَّ له اجتهاداً خاصَّـًا فيهما[٤].

أما كون الترمذي ينبِّه على الضعفاء في كتابه ولا يسكت عنهم، فهذا لا يلزم منه كون شرطه أقوى، إذ يمكننا بهذا القول أن نجعل شرطه أقوى من شرط الشيخين أو مساويـًا لهما، فهو ينبِّه أيضـًا على الأحاديث الحسنة، ولا يسكت عنها، والله أعلم.

وقد جزم الذهبي بانحطاط رتبة سنن الترمذي عن أبي داود والنسائي.[٥]

ومن العلماء من قدّم كتاب النسائي:

❖ قال الإمام الصنعاني في توضيح الأفكار: "واعلم أن من الناس من يفضل كتاب النسائي في القوة والصحة على سنن أبي داود".[٦]

(١) أبو داود، سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، كتاب الصلاة، باب ما يستفتح به الصلاة من الدعاء، ص١٣٠.

(٢) أبو داود، سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، كتاب الجهاد، باب في نفل السرية تخرج من العسكر، ص٤٥٣.

(٣) أبو داود، سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، كتاب المناسك، باب الملتزم، ص٣١٢.

(٤) انظر: بقاعي، علي نايف، **مناهج المحدثين العامة والخاصة في الصناعة الحديثية**، ص١٠٣ – ص١٠٤.

(٥) انظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام** (٩/ ٢٧٠).

(٦) الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار** (١/ ١٩٧).

❖ وقال أبو الحسن المعافري: "إذا نظرت إلى ما يخرِّجه أهلُ الحديث فما خرَّجه النسائي أقرب إلى الصحة مما خرَّجه غيره".[١]

❖ وقال الإمام الذهبي: "ولم يكن أحد في رأس الثلاث مائة أحفظ من النسائي، هو أحذق بالحديث وعلله ورجاله من مسلم، ومن أبي داود، ومن أبي عيسى، وهو جارٍ في مضمار البخاري، وأبي زرعة".[٢]

❖ وقد رتَّب الإمام ابن رجب الكتب الخمسة من حيث قوة الشرط، على النحو الآتي:

البخاري، ثم مسلم، ثم النسائي، ثم أبو داود، ثم الترمذي.[٣]

❖ ونقل الإمام السيوطي عن الإمام ابن رشيد أنه قال: "... وفي الجملة فكتاب السنن (يعني: سنن النسائي) أقل الكتب بعد الصحيحين حديثًا ضعيفًا، ورجلاً مجروحًا، ويقاربه كتاب أبي داود وكتاب الترمذي".[٤]

❖ ونقل الإمام السندي عن بعضهم قوله: "إذا نظرت فيما يخرجه أهل الحديث فما خرَّجه النسائي أقرب إلى الصحة مما خرَّجه غيره" ثم تعقَّبه بقوله: "قلت: المراد غير الصحيحين"[٥]

❖ وقال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة[٦]: "... وكان في طليعة تلك التآليف

---

(١) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح** (١/ ٤٨٤).

(٢) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء** (١٤/ ١٣٣).

(٣) انظر: ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي** (١/ ٣٩٨).

(٤) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **زهر الربى على المجتبى** (١/ ٤).

(٥) السندي، نور الدين بن عبد الهادي، **حاشية السندي على سنن النسائي** (١/ ٤).

(٦) في مقدمة تحقيقه لسنن النسائي.

صحيح الإمام البخاري، وصحيح الإمام مسلم – رحمهما الله تعالى –. ويتلو هذين الصحيحين في الصحة والقبول سنن الإمام النسائي ".

❖ وقال محقق شروط الأئمة الستة: "ليس بقليل من يفضل كتاب النسائي الصغير على سنن أبي داود، لكن بالنظر إلى عدد الأحاديث التي انتقدها ابن الجوزي من بين أحاديث الكتب الستة يكون أبو داود مقدماً على النسائي ثم الترمذي وابن ماجه"(١). لكنَّ المشهور أنَّ الحافظ ابن الجوزي أورد في الموضوعات أحاديث صحيحة من كتب السنن، بل أورد حديثاً في صحيح مسلم وحديثاً في صحيح البخاري(٢)، ولذلك لا يُجزم بهذه النتيجة إلا بعد الاستقراء التامِّ، والراجح قول ابن رشيد – الذي مرَّ قريباً –: "وفي الجملة فكتاب السنن (يعني: سنن النسائي) أقل الكتب بعد الصحيحين حديثاً ضعيفاً، ورجلاً مجروحاً".

❖ وقال الدكتور ياسر الشمالي: "والذي أراه أن كتاب النسائي هو ثالث الكتب الستة"(٣).

❖ كما توصل الدكتور غسَّان هرماس إلى أن الإمام النسائي في مصافِّ الصحيحين، وقال: "يمكن القول بأن له في الصحة شرطًا يوازي شرط الشيخين، إلا أن صنعة الحديث والتفنن فيها كانت غالبة عنده، فسمح لنفسه أن يدخل في كتابه ما نزلت مرتبته عن الصحيح، وأن يروي ما فيه ضعف يسير يمكن أن ينجبر بمتابعة أو شاهد في غالب المواضع، أو لعله قصد من إيراده مثل هذه الأحاديث الضعيفة تنبيه القارئ إلى بعض ما اعترى بعض الطرق من ضعف، حتى لا ينخدع بها طالب علم،

---

(١) ابن طاهر، محمد بن طاهر المقدسي، **شروط الأئمة الستة**، ص١٩، حاشية ١.

(٢) انظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **تعقبات السيوطي على موضوعات ابن الجوزي (النكت البديعات على الموضوعات)**، ص٢٢ .

(٣) الشمالي، ياسر، **الواضح في مناهج المحدثين**، ص١٨٠.

وهو ما يؤكده فعله وتنبيهه على علة بعض الأحاديث، وهي في كتابه كثيرة"[١].

❖ كما قدَّم بعض المغاربة كتاب النسائي على كتاب البخاري، وردَّ ذلك السخاوي بأنَّه قولٌ شاذٌّ لا يعوَّل عليه حكمـًا ولا تعليلاً.[٢]، وهو وإن كان كذلك، إلا أنَّه يدلُّ على مكانة كتاب النسائي، ومتانة شرطه فيه.

وفيما يأتي جدول يلخِّص لنا ما سبق من ترتيب الكتب الثلاثة:

ترتيب الكتب الثلاثة حسب أولوية التقديم بعد الصحيحين	القائل به
أبو داود مطلقـًا	محمد زكريا الكاندهلوي
النسائي مطلقـًا	أبو الحسن المعافري - الإمام الذهبي - السندي - عبد الفتاح أبو غدة - ياسر الشمالي - غسَّان هرماس
الترمذي مطلقـًا	صاحب كشف الظنون - نور الدين عتر - ووافقهم عبد الله التليدي - وعبد العزيز بن ولي الله الدَّهلوي (باعتبار)
أبو داود - النسائي - الترمذي	محقق شروط الأئمة الستة
أبو داود - الترمذي - النسائي	طاش كبرى زاده - ولي الله الدهلوي - عبد العزيز بن ولي الله الدَّهلوي - السيِّد صدِّيق القِنَّوجي

(١) هرماس، غسَّان عيسى محمد، **من منهج الإمام النسائي في سننه الكبرى (دراسة حديثية)**، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، المجلد الحادي والعشرون، العدد الثاني، ص١٤١.

(٢) انظر: السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، **فتح المغيث شرح ألفية الحديث** (١/ ٣٠).

النسائي – أبو داود– الترمذي	ابن رجب الحنبلي – الأمير الصنعاني – ابن رشيد – ووافقه السيوطي
النسائي – الترمذي – أبو داود	لم أجد من قال به
الترمذي – أبو داود– النسائي	الحازمي (ولم يجزم به) – المباركفوري – وترتيب القنوجي في كتابه
الترمذي – النسائي – أبو داود	لم أجد من قال به

المطلب الثاني

أسباب تقديم أحدها على غيره

من الأسباب في تقديم أحد الكتب على الآخر ما ذكره العلماء ونصّوا عليه، ومنها ما يمكن استنباطه من أقوالهم، أو من واقع الكتب الثلاثة، ولم أفرِّق بينها حال ذكر الأسباب، ولكني أنبِّه عليها عند ذكر كل سبب.

وقد وجدت أن من فضَّل سنن أبي داود وبعض من فضّل سنن الترمذي أو سنن النسائي لم يذكر سبب التفضيل صراحةً، ولا الأدلة على تقديمه، وما أقول عنه: إنه سبب مستنبط، فأعني به أنه قد يكون سببًا عندهم، ولم يذكروه، واستنبطته من كلام العلماء عن الكتاب، أو مما عُرف عن الإمام، أو من واقع الكتاب.

فمن الأسباب في تقديم سنن أبي داود:

١. تقدّمه – من حيث الزمن – على النسائي والترمذي في طلب الحديث، وتصنيف كتابه.

وهذا يعني أنه أقدم في الصناعة الحديثية، والخبرة، والممارسة للحديث، وملازمة أئمة هذا الشأن؛ قال الخلال: "لم يسبقه إلى معرفته بتخريج العلوم،

وبصره بمواضعه أحدٌ في زمانه"[١]؛ ومن كان أقدم فهو أعلم (عادةً)، وهذا السبب مستنبط مما يفيده كلام الخلال وما أشبهه.

٢. إمامته في حفظ الحديث ومعرفة الأسانيد، وعلمه بالعلل؛ قال الهروي: "كان أحدَ حفاظ الإسلام للحديث وعلمه وعلله وسنده في أعلى درجة"[٢]، وقال ابن الجوزي: "كان عالمـًا حافظـًا عارفـًا بعلل الحديث".[٣]

وهذا السبب مستنبط أيضـًا من القواعد العامة (أن الإمام الحافظَ مجوِّدٌ لكتابه، محسنٌ في ضبطه)، وإن كان ذلك ليس لازمـًا، ولا مطرداً.

٣. تتلمُذُه على كبار الأئمة، كالإمام أحمد، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني؛ ممن لم يتتلمذ عليهم الترمذي أو النسائي.

ويضاف إليه اطِّلاعُ الإمام أحمد على كتابه واستحسانه له. فهذا السبب لم أجد من ذكره، وهو سبب مقبول نسبيـًا لكون استحسان الإمام أحمد له علامة قبول ومؤشر ارتضاء، كالتقريظ في زماننا.

٤. تتلمُذُ الإمامين الترمذي والنسائي عليه، والأستاذ أعلم من التلميذ (في الغالب)، وهذا السبب من باب التوقّع، ولم أجد من ذكره كسبب للتقديم، ولكنهم يذكرون ذلك عن صحيح الإمام مسلم مقارنة بصحيح البخاري، فيقال في أسباب تقديم البخاري على مسلم: كان تلميذَه، وكان مقرّاً له بالإمامة، واستفاد منه.[٤]

---

(١) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، **تهذيب التهذيب** (٤/ ١٧١).

(٢) المصدر السابق (٤/ ١٧٢).

(٣) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم** (١٢/ ٢٦٩).

(٤) انظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي** (١/ ١٦١).

٥. براعته الفقهية، وحوزه قصب السبق فيها.

وهذا السبب مستنبط من كثرة إشادة العلماء بفقه الإمام أبي داود، وإن كان لا يلزم من ذلك تقديم كتابه، إلا أنه يشعر بمزية فقهه فيه.

ومن الأسباب في تقديم سنن الترمذي:

١. حسن الترتيب وعدم التكرار.

٢. ذكر مذاهب الفقهاء، ووجوه الاستدلال لكل أحد من أهل المذاهب.

٣. بيان أنواع الحديث من الصحيح والحسن والضعيف والغريب والمعلَّل بالعلل.

٤. بيان أسماء الرواة وألقابهم وكناهم ونحوها من الفوائد المتعلقة بعلم الرجال.[١]

٥. عدم السكوت عن الرواة الضعفاء، وبيان أحوالهم، والحكم على الأحاديث، وهذا السبب هو أكثر ما يعتمد عليه من يقدِّم الترمذي على غيره[٢]، وقد تقدَّم نقده.

٦. كون كتابه أجمع الكتب الستة لموضوعات السنة.[٣]

٧. اطِّلاع علماء الأمصار على كتابه وإقرارهم له، فقد عرضه على علماء الحجاز، والعراق، وخراسان.

---

(١) هذه النقاط الأربع مستفادة من كتاب الحطة، انظر: القنوجي، محمد صديق خان بن حسن البخاري، **الحطة في ذكر الصحاح الستة** ص٣٦٩ - ص٣٧٠ .

(٢) انظر مثلاً: عتر، نور الدين، **الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين**، ص٨٦.

(٣) انظر: منيار، محمد يحيى بلال، **دراسة حديثية فقهية عن معارف السنن شرح سنن الترمذي**، ص٤٦ - ص٤٨.

٨. إمامته بعد البخاري إمام هذا الشأن، يقول عمر بن علك: "مات البخاري فلم يخلف بخراسان مثل أبي عيسى في العلم والحفظ..."[١].

٩. دفع الشبه المتعلقة بنسبته إلى التساهل. وقد بين ذلك الدكتور عتر في كتابه الموازنة وردَّ على نسبته إلى التساهل بعد عرضه تلك الشبه واحدة واحدة.

ومن الأسباب في تقديم سنن النسائي:

١. شهرته بالتشدد في نقد الرجال، وأنه ترك جماعة أخرج لهم الشيخان، وضعَّف بعض رجالهما، قال ابن حجر: "فكم من رجل أخرج له أبو داود والترمذي تجنب النسائي إخراج حديثه،... بل تجنب النسائي إخراج أحاديث جماعة من رجال الصحيحين"[٢].

٢. حذقه بعلم الحديث، وطول باعه في علله، حتى قال الذهبي عنه – كما مرَّ -: "هو أحذق بالحديث وعلله ورجاله من مسلم، ومن أبي داود، ومن أبي عيسى، وهو جارٍ في مضمار البخاري، وأبي زرعة"[٣].

٣. غالبًا ما يبين الضعفاء في كتابه ولا يسكت عمَّن اضطر إلى إخراج حديثه منهم.[٤]

٤. كون كتابه أقل الكتب – بعد الصحيحين – حديثًا ضعيفًا ورجلاً مجروحًا.

وهذا السبب نصّ عليه الأئمة في تفضيل كتابه؛ كما سبق في كلام المعافري وابن رشيد.

---

(١) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء** (١٣/ ٢٧٣).

(٢) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح** (١/ ٤٨٣).

(٣) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء** (١٤/ ١٣٣).

(٤) انظر: النسائي، أحمد بن شعيب، **عمل اليوم والليلة**، المقدمة ص٤٩.

٥. كون شرطه في كتابه أقوى من شرط أبي داود والترمذي.

المطلب الثالث

المفاضلة بين الكتب الثلاثة في ضوء ما سبق

من وجهة نظري المتواضعة فإن المفاضلة بين الكتب الثلاثة ليست بالأمر الهيِّن، ولا يكون كتاب منها أفضل من الآخر من كل وجه؛ بل ثمة أمور برع فيها أحدهم، وأمور رأى كل منهم – حسب منهجه – أن المصلحة فيما اختاره فيها وسار عليه؛ وتفصيل ذلك فيما يأتي:

❖ **قوة الشرط:**

المتأمل في شروطهم في المبحث الثاني يجد أن أبا داود والنسائي في مرتبة متقاربة، إلا أنَّ النسائيَّ تميز على أبي داود من حيث قوة الشرط، وإن كان شرط أبي داود أكثر تفصيلاً، وهما في شرطيهما أقوى من الترمذي في شرطه.

وترتيبهم في ذلك: النسائي ثم أبو داود ثم الترمذي.

❖ **الفقه:**

لا شك أن أبا داود أكثر فقهـًا وأشهر به، بل ربما فضّل بعض الأئمة كتابه – من ناحية الفقه – على الصحيحين؛ ويدل على ذلك ما قاله الخطابي من أن أهل خراسان قد أولعوا بكتاب البخاري ومسلم، ثم قال: "إلا أن كتاب أبي داود أحسن وضعـًا وأكثر فقهـًا ".[1]، ويليه الترمذي تلميذ البخاري، الذي وافقه في طريقته الفقهية وزاد عليه بيان مذاهب الفقهاء والعلماء، ثم النسائي الذي يظهر فقهه من تراجمه في الأبواب.

---

(١) الخطابي، حمد بن محمد البستي، **معالم السنن شرح سنن أبي داود** (١/ ٦) .

وترتيبهم في ذلك: أبو داود ثم الترمذي ثم النسائي.

❖ **حسن الترتيب والتصنيف:**

سبق أن بينت في المبحث الأول مميزات الكتابين من حيث التصنيف، وفي ضوء ذلك نجد أن نظر أبي داود كان إلى متون الحديث أكثر، وعنايته بها أشد، بينما كان اهتمام النسائي بالإسناد أكثر؛ واهتمَّ الترمذي بالأمرين معـًا اهتمامـًا ملحوظـًا، وزاد عدم التكرار والعناية بمذاهب العلماء، والجرح والتعديل والأسماء والكنى... إلخ، وعليه يكون تفاضلهم من هذا الجوانب، فمن كانت عنايته بالمتن فضَّل كتاب أبي داود، ومن كانت عنايته بالإسناد فضَّل كتاب النسائي، ومن اهتمَّ بالأمرين معـًا فلن يجد بداً من تقديم الترمذي.

وترتيبهم في ذلك: الترمذي ثم (أبو داود والنسائي).

❖ **تبيين الاصطلاح وإيضاح المنهج:**

بيّن الإمام أبو داود منهجه في كتابه، وذلك من خلال رسالته إلى أهل مكة في وصف سننه، فاتضحت لنا معالم شروطه في كتابه إلى حدٍّ كبير، وكذلك عقد الإمام الترمذيُّ فصلاً في آخر كتابه تعرَّض فيه لأصول ومسائل تتصل بما التزمه في كتابه من بيان الفقه وأنواع الحديث، والكلام في الرجال، لتكون بمثابة أصول وقواعد يرجع إليها القارئ.(١)

أما الإمام النسائي فلم نجد له رسالة يوضح فيها منهجه في كتابه، إلا شذرات من كلامه قليلة اعتمد عليها العلماء في تجلية شرطه.

وترتيبهم في ذلك: أبو داود ثم الترمذي ثم النسائي.

---

(١) انظر مثلاً: عتر، نور الدين، **الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين**، ص٨٦.

❖ **قلة الأحاديث الضعيفة والرواة المجروحين:**

نصّ الأئمة على تفضيل النسائي في ذلك، وبنوا ذلك على استقراء كتابه، ومقارنته بكتب السنن، ولا تخفى قوته وأهميته.

وترتيبهم في ذلك: النسائي ثم أبو داود ثم الترمذي.

❖ **في ضوء كلام الأئمة في التفضيل:**

عند النظر فيما سبق نجد أن كلام الأمة في تفضيل كتاب أبي داود على وجهين: إما أنهم لم يبينوا أدلتهم على تفضيله، أو أنهم رتبوا الكتب من حيث تاريخ وفاة مؤلفيها؛ إلا ما كان من صاحب مفتاح السعادة فإنه رتّبها من حيث إمامة أصحابها؛ ولا يلزم من إمامة الرجل تقديم كتابه كما هو معلوم.

ونجد أن كلامهم في تفضيل كتاب الترمذي قائمٌ على دليلين: أنَّ أبا داود والنسائي يشاركانه في النزول للطبقة الرابعة، وأنَّ الترمذي ينبِّه على ضعف الرواة الضعفاء في كتابه، وقد تقدَّم نقده في المطلب الأوَّل، وتبيَّن أنَّ هذين الدليلين لا يكفيان لتقديمه، وأنَّهما غير دقيقين في الاستدلال.

ونجد أن كلامهم في تفضيل كتاب النسائي إما أن يكون أيضـًا بغير إبانة الدليل، أو من حيث قوة الشرط وهو مسلَّمٌ، أو من حيث قلة الأحاديث الضعيفة والمجروحين مقارنة بكتاب أبي داود والترمذي، وهو أيضـًا مسلَّمٌ، ومن القوة والرجحان بمكان، أو من حيث القبول، كما أشار إليه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة؛ وفيه نظر لكونهما يشاركانه في ذلك فلا ينهض كسببٍ فارقٍ في المفاضلة.

ويتلخص من هذا: أن الأئمة العلماء لما فاضلوا بين صحيح البخاري وصحيح مسلم، فضّلوا البخاري، ولكن ليس من كل وجهٍ كما أسلفنا، وإنما من أكثر الوجوه وأهمها، وقد قيل في ذلك:

تشاجر قومٌ في البخاري ومسلمٍ لديَّ، وقالوا: أيَّ ذينِ تُقدمُ؟
فقلت: لقد فاق البخاريُّ صحةً، كما فاق في حسنِ الصناعةِ مسلمُ

وبمثل هذا القول نقول في المفاضلة بين كتاب أبي داود وكتاب الترمذي وكتاب النسائي:

فقد فاق أبو داود في ملكته الفقهية، واستقصائه السنن، وتبيينه منهجه واصطلاحه.

وفاق الترمذي في حسن ترتيبه وتصنيفه، وصناعته الحديثية والفقهية، واشتمال كتابه على أكثر موضوعات السنة.

وفاق النسائي في قوة شرطه، وقلة الضعيف في أحاديثه، وقلة المجروحين من رواته، ورجحان كفة الأئمة الذين فضّلوا كتابه من حيث أدلّتُهم.

والذي توصَّلت إليه من هذا البحث أن ترتيب السنن حسب الأولى بالتقديم: سنن النسائي ثم سنن أبي داود ثم سنن الترمذي. وهو قول ابن رجب الحنبلي والأمير الصنعاني وابن رشيد ووافقهم السيوطي.

كما أنَّ أبا الحسن المعافري والإمام الذهبي والإمام السندي والشيخ عبد الفتاح أبو غدة والدكتور ياسر الشمالي والدكتور غسَّان هرماس قدَّموا سنن النسائي مطلقـًا على بقية كتب السنن، والله أعلم.

الخاتمة

تم بحمد الله وعونه وتوفيقه.

وفي الختام أحب أن ألفت عناية القارئ الكريم إلى أن هذا البحث كان بحثاً شيقاً مفيداً، وإن كان مختصراً وليس استقراؤه تاماً؛ ونتائج البحث تتركّز في حلِّ مشكلاته ويمكن إجمالها في:

١. معرفة مكانة الكتب الثلاثة من كتب السنة إجمالاً.

٢. معرفة شروط الأئمة في كتبهم؛ وأي الشروط أقوى.

٣. التوصل إلى أسباب تفضيل أحدها على غيره.

٤. معرفة أن كلاً من الكتب الثلاثة مقدم باعتباراتٍ على غيره؛ فقد فاق أبو داود في ملكته الفقهية، واستقصائه السنن، وتبيينه منهجه واصطلاحه، وفاق الترمذي في حسن ترتيبه وتصنيفه، وصناعته الحديثية والفقهية، واشتمال كتابه على أكثر موضوعات السنة، وفاق النسائي في قوة شرطه، وقلة الضعيف في أحاديثه، وقلة المجروحين من رواته، ورجحان كفة الأئمة الذين فضّلوا كتابه من حيث أدلّتُهم.

٥. الحكم في المفاضلة بين الكتب الثلاثة: هو تقديم سنن النسائي ثم سنن أبي داود ثم سنن الترمذي.

كما أن البحث – على وجازته – أظهر لي أن ثمة نواحيَ تحتاج لدراسة فاحصة، منها:

١. دراسة رجال الكتب الثلاثة دراسة فاحصة متأنية، للتأكد مما درج عليه السابقون من حيث انضباط شرط النسائي وقوته وعدم إخلاله به.

٢. دراسة الأحاديث في الكتب الثلاثة دراسة موسعة تطبيقية للوصول إلى المعرفة الدقيقة لعدد الأحاديث الضعيفة ونسبتها إلى الأحاديث الصحيحة، مما قد يغير نتائج هذا البحث، كونه بحثاً مبسطاً مبنياً على كلام الأئمة السابقين.

وتم الفراغ من تبييضه بحمد الله ولطفه يوم الثلاثاء ٢٩/ ٦/ ١٤٣٥هـ الموافق ٢٩/ ٤/ ٢٠١٤م

حامداً لله العلي، ومصلياً على نبيه الزكي، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم.

ثبَت المصادر والمراجع

١. **الأسمر**، شمَّاء جمال، الإعتبار في علوم الحديث الشريف دراسة تأصيلية منهجية، ط١، ١٤٣٤هـ ٢٠١٣م، دار النوادر – بيروت.

٢. **البخاري**، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، طبعت بالأوفيس عن طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م، دار الفكر – بيروت.

٣. **بقاعي**، علي نايف، مناهج المحدثين العامة والخاصة في الصناعة الحديثية، ط٣، ١٤٣٢هـ ٢٠١١م، دار البشائر الإسلامية – بيروت.

٤. **الترمذي**، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد زهوة وأحمد عناية، ط١، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م، دار الكتاب العربي – بيروت.

٥. **التليدي**، أبو الفتوح عبد الله بن عبد القادر الحسني الطنجي، كتاب تهذيب جامع الإمام أبي عيسى الترمذي والكلام على أحاديثه وتخريجها، ط١، ١٤٣٦هـ ٢٠١٥م، دار ابن حزم – بيروت.

٦. **ابن الجوزي**، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ط١، ١٤١٢ هـ ١٩٩٢م، دار الكتب العلمية – بيروت.

٧. **الحازمي**، أبو بكر محمد بن موسى (ت٥٩٤هـ)، شروط الأئمة الخمسة، ١٩٩١م، مكتبة القدسي – القاهرة.

٨. **ابن حجر**، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)،

تهذيب التهذيب، ط١، ١٣٢٦هـ، مطبعة دائرة المعارف النظامية –الهند.

٩. النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق ربيع مدخلي، ط١، ١٤٠٤هـ ١٩٩٤م، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية – المدينة المنورة.

١٠. **الخطابي**، أبو سليمان حمد بن محمد البستي (ت٣٨٨هـ)، معالم السنن شرح سنن أبي داود، تحقيق: محمد صبحي حلاق، ط١، ١٤٣١هـ ٢٠١٠م، مكتبة المعارف – الرياض.

١١. **خليفة**، حاجي (مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ١٩٤١م، مكتبة المثنى – بغداد.

١٢. **ابن خير**، أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة اللمتوني الأموي الإشبيلي (ت٥٧٥هـ)، فهرست ابن خير الإشبيلي، تحقيق: محمد فؤاد منصور، ط١، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م، دار الكتب العلمية – بيروت.

١٣. **أبو داود**، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، ط١، ١٤٣٣هـ، الدار العالمية – القاهرة.

١٤. رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه، تحقيق: محمد الصباغ، ط٣، ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي – بيروت.

١٥. **الدهلوي**، (الشاه ولي الله) أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور (ت١١٧٦هـ)، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، ط١، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م، دار الجيل – بيروت.

١٦. **الدهلوي**، عبد العزيز بن ولي الله (ت١٢٣٩هـ)، بستان المحدثين في بيان كتب الحديث وأصحابها الغر الميامين، ترجمة وتحقيق: محمد أكرم الندوي،

ط٢، ٢٠١٥م، دار الغرب الإسلامي - بيروت.

١٧. **الذهبي**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط١١، ١٤٢٢هـ، مؤسسة الرسالة – بيروت.

١٨. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط١، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، دار الكتاب العربي - بيروت.

١٩. تذكرة الحفاظ، تحقيق: زكريا عميرات، ط١، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م، دار الكتب العلمية - بيروت.

٢٠. **ابن رجب**، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، شرح علل الترمذي، تحقيق: نور الدين عتر، ط١، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.

٢١. **رفعت**، ابن فوزي عبد المطلب، المدخل إلى مناهج المحدثين الأسس والتطبيق، ط١، ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م، دار السلام – القاهرة.

٢٢. **زاده**، (أحمد بن مصطفى) طاش كبرى زاده (ت٩٦٢هـ)، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ط١، ١٤٣١هـ ٢٠١٠م، دار ابن حزم – بيروت.

٢٣. **الزركشي**، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي (ت٧٩٤هـ)، النكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج، ط١، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م، أضواء السلف – الرياض.

٢٤. **السبكي**، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، ط٢، ١٤١٣هـ، دار

هجر – القاهرة.

٢٥. **السخاوي**، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت٩٠٢هـ)، فتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي، ط١، المكتبة الفيصلية – مكة المكرمة.

٢٦. **السمعاني**، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي (ت٥٦٢هـ)، الأنساب، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان – عمَّان.

٢٧. **السندي**، نور الدين بن عبد الهادي، حاشية السندي على سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة ط٣، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م، دار البشائر الإسلامية – بيروت.

٢٨. **السهارنفوري**، خليل أحمد الأنصاري (ت١٣٤٦هـ)، بذل المجهود في حل سنن أبي داود، تحقيق: تقي الدين الندوي، ط١، ١٤٢٧هـ، دار البشائر الإسلامية – بيروت.

٢٩. **السيوطي**، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ)، تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، تحقيق: مازن السرساوي، ط٢، ١٤٣٣هـ، دار ابن الجوزي – الرياض.

٣٠. زهر الربى على المجتبى، حاشية على سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة ط٣، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م، دار البشائر الإسلامية – بيروت.

٣١. تعقبات السيوطي على موضوعات ابن الجوزي (النكت البديعات على الموضوعات)، تحقيق: عبد الله شعبان، ط١، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م، دار مكة المكرمة – المنصورة.

٣٢. **الشمالي**، ياسر، الواضح في مناهج المحدثين، ط٣، ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م،

دار الحامد – عَمَّان.

٣٣. **الصنعاني**، الأمير أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح (ت١١٨٢هـ)، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق: صلاح عويضة، ط١، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية – بيروت.

٣٤. **ابن طاهر**، أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي (ت٥٠٧هـ)، شروط الأئمة الستة، ١٩٩١م، مكتبة القدسي – القاهرة.

٣٥. **العراقي**، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين (ت٨٠٦هـ)، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تحقيق: محمود ربيع، ط٢، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، عالم الكتب – بيروت.

٣٦. **ابن العربي**، أبو بكر محمد بن عبد الله المالكي (ت٥٤٣هـ)،، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، تحقيق: جمال مرعشلي، ط٢، ٢٠١١م، دار الكتب العلمية – بيروت.

٣٧. **العظيم آبادي**، أبو الطيب محمد شمس الحق (ت١٣٢٩هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، تحقيق: مشهور آل سلمان، ط١، ٢٠٠٩م، مكتبة المعارف – الرياض.

٣٨. **العلمي**، أبو جميل الحسن، أمهات كتب الحديث ومناهج التصنيف عند المحدثين، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م، معهد الغرب الإسلامي.

٣٩. **القاسمي**، محمد جمال الدين الدمشقي (ت١٣٣٢هـ)، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، ط١، ١٤٣٣هـ ٢٠١٢م، مؤسسة الرسالة نشرون – بيروت.

٤٠. **القِنَّوجي**، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي الحسيني البخاري (ت١٣٠٧هـ)، الحطة في ذكر الصحاح الستة، ط١، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، دار الكتب العلمية – بيروت.

٤١. **الكاندهلوي**، محمد زكريا (ت١٤٠٢هـ)، لامع الدراري على جامع البخاري، ط١الحجرية، المكتبة اليحيوية – سهارنفور.

٤٢. **ابن كثير**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، ط١، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٤٣. **ابن ماجه**، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٥هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ط١، ١٤١٩هـ١٩٩٨م، دار المعرفة – بيروت.

٤٤. **المباركفوري**، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم (ت١٣٥٣هـ)، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، ط٢، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٤٥. **ابن الملقن**، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت٨٠٤هـ)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، ط١، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م، دار الهجرة – الرياض.

٤٦. **ابن منده**، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى العبدي (ت٣٩٥هـ)، رسالة في فضل الأخبار وشرح مذاهب أهل الآثار وحقيقة السنن (شروط الأئمة)، تحقيق: عبد الرحمن الفريوائي، ط١، ١٤١٤هـ، دار المسلم – الرياض.

٤٧. **منيار**، محمد يحيى بلال، دراسة حديثية فقهية عن معارف السنن شرح سنن الترمذي، ط١، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٦م، المكتبة المكية - مكة المكرمة.

٤٨. **النسائي**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر بن سنان (ت٣٠٣هـ)، سنن النسائي (المجتبى من السنن)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٣، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م، دار البشائر الإسلامية – بيروت.

٤٩. السنن الكبرى، تحقيق: حسن شلبي، ط٢، ١٤٣٢هـ، الرسالة العالمية – دمشق.

٥٠. عمل اليوم والليلة، تحقيق: فاروق حمادة، ط٢، ١٤٠٦هـ، مؤسسة الرسالة - بيروت.

٥١. **هرماس**، غسَّان عيسى محمد، من منهج الإمام النسائي في سننه الكبرى (دراسة حديثية)، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، المجلد الحادي والعشرون، العدد الثاني، ص ٩٦ – ص ١٤٩ يونيو ٢٠١٣م.

Preference Between the Sunan of Abu Dawood, Al-Tirmidhi and Al-Nasaa'i

Mustapha Bin Muhammad Yaslim Al-Amin Al-Jinki

MA in Hadith and its Disciplines

Taibah University

Abstract

The Islamic nation has received and accepted Sahih Al-Bukhari and Sahih Muslim because the two authors have adhered strictly to taking account of only authentic hadiths in their books. Later on, hadith scholars have argued about which one of the Six Hadith Books (Al-Kutub Al-Sittah) is more authentic after the Two Sahihs. This is because the authors of Sunan (Abu Dawood, Al-Tirmidhi, and Al-Nasaa'i) have not adhered strictly to include authentic hadiths only. The present work is based on this fact and attempts to study the difference in favouring one over the other according to the features of each one of them, what conditions they have made, and what has been said about these hadith books in the past and at present. Based on the features of the three Sunan Books, the present paper gives five reasons for favouring the Sunan of Abu Dawood, eight reasons for favouring the Sunan of Al-Tirmidhi, and four reasons for favouring the Sunan of Al-Nasaa'i. The judgement is based on the features of each of the three books, their stipulation, and is also based on the old and new opinions of scholars on these three books. The paper

also evaluates the features of each book, the conditions of each hadith scholar, and their points of strength. It has been concluded that each one has its own merits. However, the Sunan of Abu Dawood comes first, followed by the Sunan of Al-Tirmidhi.

Key words:

preference, Abu Dawood, Al-Tirmidhi, Al-Nasaa'i, the Sunan.

الحقوق الشرعية للأطفال اللقطاء
(دراسة فقهية مقارنة)

د. نوال بنت مناور صالح المطيري
أستاذ الفقه المساعد بقسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب
جامعة الدمام
Nalmotiry@uod.edu.sa

تاريخ التحكيم: ١٥/ ١/ ١٤٣٧ تاريخ الإجازة: ١٩/ ٣/ ١٤٣٧

المستخلص:

تناولت الدراسة (الحقوق الشرعية للأطفال اللقطاء) (دراسة فقهية) جاءت الدراسة في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، تضمنت المقدمة أهمية الموضوع وأسباب أختياره، ومنهج البحث، وحدود البحث، ومشكلة البحث، المبحث الأول جاء تحت عنوان مفهوم الحق لغة واصطلاحا ومصادره، مشتملاً على مطلبين، أما المبحث الثاني فجاء تحت عنوان الحقوق الشرعية للأطفال اللقطاء وتحته أثنا عشرمطلبا وعدة فروع أما المبحث الثالث فقد جاء تحت عنوان جهود المملكة العربية السعودية في رعاية حقوق الأطفال اللقطاء التي كفلها لهم الشرع، مشتملاً على خمسة مطالب وعدة فروع معرفـًا بالجهات المعنية بتقديم الرعاية المساعدة لفئة الأطفال اللقطاء في المملكة العربية لسعودية وتناول الإجراءات المعمول بها في النظام السعودي لرعاية الأطفال اللقطاء، كما جاءت جاءت الخاتمة متضمنة لأهم النتائج التي توصل إليها الباحث على النحو التالي:

- إن الشريعة الإسلامية كان لها السبق على غيرها من القوانين الوضعية،

والمواثيق الدولية التي نادت بحقوق الإنسان، وحقوق الطفل، حيث أرست هذه الشريعة السمحاء قبل خمسة عشر قرنـاً جملة من هذه الحقوق التي تتعلق بالأطفال اللقطاء.

- كان للمملكة العربية السعودية قصب السبق في هذا المجال.
- حيث تتخذ من الشريعة الإسلاميّة منهاجـاً للحكم والمعاملات.
- ومن ضمن اللوائح والقوانين التي أرستها حكومة المملكة:

-أوجبت الشريعة الإسلامية حماية الطفل اللقيط، وحرمت تركه عرضة للخطر أو الموت.

-ألزمت ولي الأمر في الدولة برعاية هذه الفئة واعتبرته وليها الأساسي الذي ينبغي عليه القيام بشئونه، وضمان حقوقه.

-اشترطت الحكومة شروطا معينة لمن يرغب في كفالة الطفل اللقيط مع المتابعة المستمرة لضمان استمرار المحافظة على الطفل نفسيـاً وجسديـاً وأخلاقيـاً.

-وضع الحلول النّاجعة، التي تحد من تنامي هذه الظاهرة ومعالجتها من منظور شرعي.

-محاولة تغيير نظرة المجتمعات الشرقية تجاه هذه الفئة حتّى يتسنى لها الاندماج مع أفراد المجتمع بشكل طبيعي وإيجابي.

الكلمات المفتاحية:

الحق، الشرعية، الأطفال، اللَّقِيط، مجهول النسب، المخالطة، النفقة

المقدَّمة

إن الفقه الإسلامي باستناده إلى القرآن الكريم والسنة النبوية وضع الإطار الكامل لحقوق الطفل المتعددة.

إن مرحلة الطفولة المبكرة مرحلة مهمة في دورة الحياه المستقلة للطفل والمجتمع يعتمد عليها، لذا يحتاج الطفل إلى رعاية شاملة تمكنه على مواجهة تحديات المستقبل، فهو الثروة الحقيقية لمجتمعه، ولذلك عني الإسلام به عناية كبيرة منذ نعومة أظافره بتنشئته، وضمان حقوقه ورعايتها، هذا بالنسبة إلى الطفل العادي، أمّا الطفل اللقيط فقد أحاطه الإسلام بسياج منيع من الحماية فوق ما هو أكثر وأولى من الطفل معروف النسب وذلك لعدم وجود أبوين حريصين عليه.

إن الأطفال زينة الحياة الدنيا، وفلذات الأكباد، نصف الحاضر وكل المستقبل، فهم أبناء الغد وأمله الواعد، لذا نجد شريعتنا الغراء قد قد أولتهم العناية الفائقة من ناحية تدابير الرعاية، والحقوق ما يجلُّ عن الوصف.

والنّاظر إلى ما قررته الشريعة الإسلامية من حقوق ورعاية مادية وأدبية للطفل، ويطالع أصول التربية وخواصها الذاتية وشمولها وقيامها على إحياء الضمير وازعـًا داخليـًا في النفس البشرية، يثق بأنها هي السبيل والملاذ لتحقيق الاستقامة الخلقية والأمن الاجتماعيين للأجيال والمجتمع.

وقد اخترت هذا الموضوع الذي بين أيدينا «الحقوق الشرعية للأطفال اللقطاء» لما يمثله من أهميّة بهذه الفئة المستضعفة، حيث لا يجد هذا الطفل العناية والرعاية مما يسبب الضرر للمجتمع الإنساني بعامة والإسلامي بخاصة – سيما في الوقت الحالي – بعد أن زاد اللقطاء والمفقودون الذين نشأوا نشأة غير سوية مما أدى إلى الفزع في المجتمع من كثرة الجرائم، رغم محاولة الدولة جاهدة رعايتهم

قدر الوسع وجهد الطاقة، وذلك من خلال تطبيق ما أوصت به الشريعة الإسلامية لهذه الفئة من حقوق تسبق ولادتهم، وتواكب نشأتهم، وتستهدف حفظ أبدانهم وصحتهم، بل تنمية أذهانهم ومواهبهم، وإحياء ضمائرهم، وتحسين خلقهم حتى البلوغ ليكون لهم دور في إعمار الكون وتحقيق الخير لذاتهم وأمتهم.

ولذلك كان لزاماً على المجتمع والدولة التّعرُّف على حقوقه الشرعية التي كفلها له الشارع الحكيم حتى يتلمسوها ويوفوا بها حتى يسلم المجتمع ويعيش في وئام وسلام.

أهميّة الموضوع:

تكمنُ أهميّة الموضوع في أنّه يتناول شريحة مهمّة من شرائح المجتمع التي ينبغي أنْ يُلْتَفَتَ إليها.. باعتبار أنْ المجتمع الإسلامي مجتمع متماسك البُنيان.. يوجِدُ لكُلّ مشكلةٍ التّرياق الشافي والتّدابير الوقائيّة لإفرازتها المستقبليّة.

أهداف البحث:

١. التنبيه إلى حقوق هذه الشريحة من المجتمع.

٢. بيان سعة وعظمة هذا الدين الحنيف، من خلال التّدابير التي اتخذها لحماية حقوق هذه الشريحة الضعيفة.

٣. الخروج برؤيّة واضحة في هذا الجانب تزيل الغبش الذي الذي حاول بعض المغرضين إلصاقه بهذه الشريعة الغراء.

الدّراسات السّابقة في الموضوع:

تطلّعت يمنة ويسرة ووجدتُ أنّ بعضاً من الخلف والسلف تناولوا هذا

الموضوع هُنا وهناك، ففي كُتب الأقدمين نجده متفرّقـًا في ثنايا مصنفاتهم، أمّا عند المحدثين فقد تناوله البعض نحو:

- كفالة اللقيط وأثرها في الوقاية من الجريمة (دراسة تأصيلية): إعداد: علي بن محمد آل كليب، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية، الرياض، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- أحكام الطفل اللقيط (دراسة فقهية مقارنة): عمر بن محمد السبيل، دار الفضيلة، الرياض – المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ٢٦).
- حقوق الطفل اللقيط: أُسامة عمر الأشقر، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، العدد ٧٧، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

وغيرها من الدّراسات أثبتها في صلب البحث، وفي قائمة المصادر والمراجع، غير أنّ هذه المادّة قديمـًا وحديثـًا نجدها من السعة بمكان، فأردتُ بهذه الدّراسة أنْ أختصر المطوّلات.. وأجمع المتفرقات.. وأدلف إلى الموضوع مباشرة.

المنهج والطريقة:

اتخذت منهجـًا مُحدّداً ألتزمته في كل البحث يتلخص في السير في ركاب المنهج الاستقرائي التّحليلي الموضوعي.

أما الطريقة التي اتخذتها في تناول قضايا البحث تتلخص في الآتي:

١. أعمدّ إلى بيان حقيقة المسألة وأذكر الأقول فيها، وأناقشه وفق الإطار العام - ذلك تحاشيا للاستطراد في أمثال هذه الدّراسات - بإيراد أشهر الأدلة.. وأُرجّح وفق ماغلب على ظنّي أنه الأقوى حجة والأسلم دليلاً.

٢. أوردُ في أحايين كثيرة موضع النّزاع ومردّه.

٣. أعمد إلى ذكر الأقوال من مظانها الأصليّة، وأعزو الآيات التي ذكرها في البحث إلى سورها، وأخرج الأحاديث من دواوين السُّنّة المعتمدة.

٤. أعزو الأقوال إلى قائليها – إلا ما ندر – من كتب الفقه المعتمدة.

خطة البحث:

يأتي البحث من مقدمة وثلاثة مباحث أجريت داخلها مطالب، وزيلتها بخاتمة تعرضت إلى أهمّ النتائج والتوصيات، جاءت على النحو التالي:

مقدمة

المبحث الأول: مفهوم الحق لغة واصطلاحًا، ومصادره، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الحق لغة واصطلاحًا

المطلب الثاني: مصادر الحق

المبحث الثاني: الحقوق الشرعية للأطفال اللقطاء، وفيه اثنا عشر مطلبًا:

المطلب الأول: حق الطفل في الحياة والبقاء

المطلب الثاني: حق حفظ الدين.

المطلب الثالث: حق المحافظة على مال الطفل اللقيط.

المطلب الرابع: حق النسب.

المطلب الخامس: حق الطفل عند التقاطه بعد الولادة.

المطلب السادس: حق النفقة.

المطلب السابع: حق الرضاعة.

المطلب الثامن: حق الحضانة.

المطلب التاسع: حق التربية والتعليم.

المطلب العاشر: حق الحرية.

المطلب الحادي عشر: حق اللعب والمخالطة.

المطلب الثاني عشر: حق الرحمة.

المبحث الثالث: جهود المملكة العربية السعودية في رعاية حقوق الأطفال اللقطاء التي كفلها لهم الشرع، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الجهات المعنية بتقديم الرعاية المساعدة لفئة الأطفال اللقطاء في المملكة العربية السعودية.

المطلب الثاني: الإجراءات المعمول بها في النظام السعودي لرعاية الأطفال اللقطاء، وفيه خمسة فروع:

- الفرع الأول: الإجراءات الواردة في النظام والمتعلقة بالنفقة على اللقطاء.
- الفرع الثاني: الإجراءات الواردة والمتعلقة بتعريف اللقطاء ومحتاجي الرعاية في النظام.
- الفرع الثالث: الإجراءات الواردة في النظام والمتعلقة بالتقاط اللقطاء ومحتاجي الرعاية.
- الفرع الرابع: الإجراءات الواردة في النظام والمتعلقة بكفاة اللقيط.
- الفرع الخامس: إجراءات التسجيل في دور الحضارنة والرعاية الواردة في النظام.

خاتمة.

المراجع والمصادر.

المبحث الأول

مفهوم الحق لغة واصطلاحاً، ومصادره

وينقسم المبحث الأول إلى مطلبين:

المطلب الأول

تعريف الحق لغة واصطلاحاً

الحق لغة: نقيض الباطل، وجمعه حقوق، وحقاق وهو مصدر مؤكد لغيره[١]، قال تعالى: ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَوۡلُ ﴾[٢] أي ثبت، وأحققت الأمر: إذا أحكمته وصححته[٣].

الحق اصطلاحـًا: النّاظر إلى تعريفات الفقهاء[٤] إلى الحقّ يجد أنّها لم تخرج جميعها عن التعريفات اللغوية، وهذا ما حدا بالفقهاء المحديثين أن يزعموا أن علماء الشريعة الأقدمين لم يوجدوا تعريفـًا جامعـًا مانعـًا للحقّ بالقدر الذي يبرزه ويوضحه، والبعض برر ذلك بأنّ علماء الشريعة الأقدمين قد رأوْا أنّ الأمر معرف بنفسه ولا يحتاج إلى تعريف فالدلالة اللغويّة هي نفسها الدلالة الاصطلاحيّة، ومع ذلك فقد عرفوا الحقّ اصطلاحـًا بعدة تعريفات جميعها لا تخرج عن الآتي: ماثبت به الحكم، والحكم الثابت أعم من أن يكون واجبـًا أو مندوبـًا، وقد يطلق على المباح أيضـًا لكن أحيانـًا بقله[٥]، وهنا لم يخرج عمّا ذكره علماء الأصول، والفقه

---

(١) انظر: لسان العرب ١٠/ ٤٩؛ القاموس المحيط (١/ ٣٢١).

(٢) سورة القصص: الآية (٦٣).

(٣) انظر: لسان العرب ١٠/ ٤٩.

(٤) يراجع في كل ذلك كتاب: نظرية الحق بين الشريعة والقانون، لعبد السلام العبادي ص (٣).

(٥) لم أجد للفقهاء تعريفـًا للحق فيما وقع تحت يدي من المصادر القديمة، فوجدت أن ماذهب إليه ابن حجر في فتح الباري هو التعريف المناسب للحق. والله أعلم، انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، =

في تعريف الحكم الشرعي... وإنْ كان البعض قد انتقد هذه التعريفات بحجّة أنّها ليست جامعة مانعة، ولكن التّعريف الذي ارتضاه العلماء المحدثون، وتماشى مع ما ذهبوا إليه هو تعريف أحد فقهاء الشافعية الكبار، هو القاضي حسين بن محمد المروزيالذي عرّفه بقوله: هو (اختصاص مظهر فيما يقصد له شرعـًا)، وهذا التّعريف تبرز وجاهته ودلالته وقيمته في أنّه إن وصف هذا الاختصاص بأنه مظهر فيما يقصد له يبين أن طبيعة هذا الاختصاص تقوم على وجود آثار وثمار ونتائج يختص بها صاحب الحق، دون غيره في الأشياء التي شرع الحق فيها والتي قد تكون مادية أو معنوية، وهذا ما يخدم بحثنا الذي نحن بصدده، والمحدثون تعددت مشاربهم في تعريف الحقّ.... والناظر في هذه التعريفات أنه يمكن تقسيمها إلى ثلاثة اتجاهات:

الأول: تعريفه على أساس أنه مصلحة ثابتة لصاحبه.

الثاني: تعريف الحق بأنه اختصاص، أو علاقة اختصاصية بين صاحب الحق ومحله.

الثالث: تعريف الحق من منطلق معناه اللغوي (الثبوت والوجوب).

وقد عرض الدكتور العبادي لهذه التعريفات وناقشها في دراسة مستقلة انتهي فيها إلى تعريف الحق: بأنه اختصاص ثابت في الشرع يقتضي سلطة أو تكليفـًا لله تعالى على عباده أو الشخص على غيره[1]. فالحق علاقة شرعية بين صاحبه والشيء (محل الحق) طبيعتها تكون على استئثار صاحب الحق بموضوعه في محل الحق. وهذه العلاقة الاختصاصية لازمة لصاحب الحق على سبيل الوجوب.

=

ابن حجر ٥/ ٣٥٨.

(١) الدكتور عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلاميّة ١: ٩٨ – ١٠٣.

وموضوع الحق: تارة يكون سلطة وتارة يكون تكليفاً، والسلطة قد تكون على شخص كما في حق الولاية على النفس، وقد تكون على شيء معين كما في حق الملكية، والتكليف: التزام وعهدة يقع على الإنسان، وهو قد يكون أداء أو امتناعاً، والأداء قد يكون شخصياً كحق المستأجر على الأجير، وقد يكون ماليا كحق الدائن على المدين.

والحقوق تثبت إما لله سبحانه أو للناس بعضهم على بعض.. وقد تكون تارة كالواجب: أي يتأدى على سبيل الإلزام؛ وتارة تكون على سبيل الفرض الكفائي الذي إذا لم يقم به أحد أثم الجميع.

وعلى هذا فإن حقوق الأطفال اللقطاء جميعها من فروض الكفاية إلا إذا لم يقم بها أحد أصبحت واجباً[١].

المطلب الثاني

مصادر الحق

مما لا يخفى أن مصادر الحق، أو منشأ الحق، أو سببه الأساسي أو غير المباشر: هو الشرع وغير وهي لا تخرج عن الآتي[٢]:

١- قد ينشئ الحقوق مباشرة من غير توقف على أسباب أخرى (كالأمر بالعبادات المختلفة).

---

(١) انظر: تبيين الحقائق، الزيلعي ٣/ ٣٩٧؛ البحر الرائق، ابن نجيم ٥/ ١٥٥؛ الاختيار لتعليل المختار ٣/ ٢٩؛ منح الجليل شرح مختصر خليل، ابن عليش ٨/ ٢٢٩؛ الخرشي على خليل ٧/ ١٣٠؛ التاج والأكليل لمختصر خليل ٨/ ٥٣؛ نهاية المحتاج ٥/ ٤٤٧؛ مغني المحتاج ٣/ ٥٩٧؛ المغني، ابن قدامة ٦/ ١١٢؛ شرح منتهى الإرادات، البهوتي ٢/ ٣٨٧؛ الكافي، ابن قدامة ٢/ ٢٠٣؛ المحلى بالآثار، ابن حزم ٧/ ١٣٢.

(٢) يراجع في ذلك: http://feqhweb.com/vb/t9752.html#ixzz3vGRROh1Y

٢- وقد ينشئ الشارع الحقوق أو الأحكام مرتبة على أسباب أخرى يمارسها الناس (كعقد الزواج) فإنه ينشئ حق النفقة للزوجة.

ثانيا: المقصود من الأسباب أو المصادر في هذا المبحث: الأسباب المباشرة، سواء أكانت أدلة الشرع أم الأسباب التي أقرتها وعينتها هذه الأدلة.

ثالثا: مصادر الحق الشخصي خمسة وهي:

١- الشرع (كالالتزام بالنفقة على الأقارب).

٢- العقد (كالبيع).

٣- الإرادة المنفردة (كالنذر).

٤- الفعل النافع أو الإثراء بلا سبب (كأداء دين الغير بأمره).

٥- الفعل الضار (كالتزام المتعدي بضمان الشيء الذي أتلفه).

وأما مصادر الحق العيني فهي أسباب الملك التام أو الناقص وهي ما تناوله الفقهاء في باب نظرية الملكية.

رابعا: يمكن رد مصادر الحقوق في الفقه الإسلامي (سواء بالنسبة للحقوق الشخصية أم بالنسبة للحقوق العينية) إلى مصدرين اثنين، كما في الفقه الغربي أو القوانين الوضعية وهما:

١- التصرف الشرعي. ٢- الواقعة الشرعية.

والتصرف الشرعي يشمل: العقد، والإرادة المنفردة.

والواقعة الشرعية تشمل: الفعل الضار، والفعل النافع.

وبالطبع مصدريّة الحق في موضوعنا هذا لا تخرج من كُلِّ هذا والتي يمكن

إجمالها في: القرآن الكريم والسنة النبوية[١]، والنظم واللوائح التشريعية الصادرة عن وزارة الشؤون الاجتماعية في المملكة العربية السعودية المستمدة منهما[٢].

المبحث الثاني
الحقوق الشرعية للأطفال اللقطاء

وفيه اثنا عشر مطلباً:

من محاسن الشريعة الإسلامية ومكارمها، وفي سبيل حرصها على أن يحيى الإنسان الحياة الكريمة التي تليق به كإنسان والتي أرادها الله له بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[٣] وبناءً على ماسبق ذكره من وجوب الشفقة والرحمة على الطفل اللقيط، ومسارعة إلى الخير، تضمنت شريعتنا المباركة أحكاماً وحقوقاً تكفل للنفس البشرية منذ بداية نشوئها، أي منذ أن يكون الإنسان جنيناً في بطن أمه إلى أن ينتقل إلى مرحلة الحياة في هذه الدنيا، لأنه يظل قاصراً يحتاج إلى من يعتمد عليه إلى أن يبلغ أشده ويستقلَّ بنفسه، وهو في هذه الحالة بحاجة إلى الرعاية والحماية، بسبب عدم نضجه البدني والعقلي.

لذا أعطت الشريعة الإسلامية له مجموعة من الحقوق، ووفرت له من خلالها الحماية والرعاية إلى أن يبلغ سن الرشد، ويتمتع بالاستقلالية التامة والأهلية الكاملة[٤].وهذه الحقوق التي قررتها الشريعة الإسلامية يمكن تقسيمها إلى عدة مطالب:

---

(١) ولن استفيض في هذا الفرع نظراً لوضوحه وبيان معناه عند العامة والخاصة.

(٢) سوف أذكر اللوائح التشريعية في المملكة العربية السعودية مفصلة حسب المواد ص٢٩ من البحث.

(٣) سورة الإسراء: الآية (٧٠).

(٤) انظر: شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني ٢/ ٣٢٤-٣٢٥.

المطلب الأول

حق الطفل في الحياة والبقاء

وهذا أول حق يجب أن يُضمن للجنين، فلا يجوز سلب الجنين هذا الحق بأي وسيلة من الوسائل، لأجل ذلك حرمت الشريعة الإجهاض بعد نفخ الروح فيه أي بعد مرور أربعة أشهر على الحمل[١]، لأنه بمثابة اعتداء على حياة إنسان وجريمة وجناية على نفس مؤمنة، ولا فرق في ذلك الجنين بين نكاح صحيح أو من وطء محرم.

وهذا الحق من أبرز ماكفله التشريع الإسلامي للطفل، وقد حرم الإسلام كل عمل ينتقص من حق الحياة سواء كان ذلك العمل تخويفاً أم إهانة أم ضرباً أم اعتقالاً أم تطاولاً، أم طعناً في العرض حيث إنها نعمة وهبها الخالق جل وعلا لهذا الإنسان، ولا يتمثل فقط حقه في الحياة بعدم الاعتداء عليه، بل في توفير الظروف الملائمة لضمان بقاء الطفل ونموه نمواً سليماً[٢]. وقال تعالى: ﴿ قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُواْ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ .. ﴾[٣] وقال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴾[٤].

---

(١) باتفاق الفقهاء، أما قبل نفخ الروح فاختلف الفقهاء اختلافاً كبيراً يمكن الرجوع إلى أقوالهم في المراجع التالية. انظر: حاشية ابن عابدين ٦/ ٥٩١؛ مواهب الجليل ٦/ ٢٣٨؛ إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، البكري ٤/ ١٤٧؛ الإنصاف ١/ ٣٨٦؛ حق الحياة البشرية، أبو مدين أحمد بلخيتر ص١٥٢ وما بعدها.

(٢) انظر: أطفال بلا أسر، عبدالله بن ناصر السدحان ص٢٩-٣٠.

(٣) سورة الأنعام: الآية (١٤٠).

(٤) سورة الإسراء: الآية (٣١).

المطلب الثاني

حق حفظ الدين

حرص الفقهاء على تسجيل الديانة الأصلية للطفل اللقيط عند التقاطه، وذلك يدل على مدى رعاية فقهاء المسلمين للحق الديني للإنسان عمومـًا، وللطفل اللقيط خاصة، أضف إلى ذلك حرصهم على توفير الجو المناسب للطفل لكي يشب على الدين، الذي هو إحدى الكليات الخمس التي جعلتها الشرعية في مرتبة الضروريات، بمعنى أنها إذا اختلت يختل نظام الحياة ويفسد العالم، كلما صرح بذلك الآمدي[١]، وبيَّن بالدليل أن مصلحة حفظ الدين مقدمة على ماسواها من المصالح، قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[٢]، ولتحديد ديانة الطفل اللقيط اتبع الفقهاء عدة اعتبارات من أهمها:

١- اعتبار الدار: فإن كانت الدار دار إسلام فهو مسلم وإن التقطه ذمِّي، وإن كانت الدار دار كفر فهو كافر وإن التقطه مسلم وحكى ابن المنذر الإجماع على ذلك[٣].

ولو وُجد الطفل اللقيط في دار كفر غلب عليها الكفار بعد أن كانت للمسلمين، وكان فيها واحد بين المسلمين حكم بإسلام اللقيط، ومثلوا لذلك ببلاد الأندلس[٤].

٢- اعتبار المكان: اختلف الفقهاء في ذلك فأرجعه بعضهم إلى المكان الذي

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي ٤/ ٢٧٥.

(٢) سورة الذاريات، الآية: (٥٦).

(٣) انظر: الإجماع، ابن المنذر ص٦٣؛ المغني، ابن قدامة ٦/ ١١٢-١١٣.

(٤) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ١٩٨؛ الشرح الصغير، الدردير ٤/ ١٨١؛ الاستذكار، ابن عبدالبر ٢٢/ ١٥٧؛ مغني المحتاج ٢/ ٤٢٢؛ المغني، ابن قدامة ٦/ ١١٢.

رُفَع منه اللقيط فإن وجد في مسجد فهو مسلم، وإن وجد في صومعة فهو ذمي، وهو وجه عند الحنفية[١]، أمّا إذا وُجِدَ في قرية أو محلّة لأهل الذمة، أو كان ملتقطه ذميـًا، فإنه يكون على دين ملتقطه هذا ما ذكره الكاساني في بدائعه، أمّا إذا وجد في قرية أو مصر من أمصار المسلمين، وادّعى ذميٌّ أنه ابنه ثبت نسبه منه وكان مسلمـًا باتفاق الحنفية، وهذا الحكم مشروطٌ بعدم قيام بينة على أبوّته له، فإن أقام البينة كان على دينه أيضـًا[٢].

٣- اعتبار الواجد (أي الملتقط): وهذا من رواية النوادر عند ابن سماعة[٣] أن العبرة للواحد لا للمكان لأن اليد (الحيازة) أقوى من المكان، ونقل الاندربتي ذلك في الفتاوى عن كتاب «الدعاوى» قال: «وعلى رواية كتاب الدعاوي من الأصل: العبرة للواجد»[٤]، وهو قول محمد بن الحسن الشيباني[٥].

٤- اعتبار الزي: أي: أن العبرة في دين اللقيط لما يوجد عليه من زيٍّ أو علامة ترشد إلى دينه كأن يوجد في عنقه صليب، أو على يده وشم، أو عليه قميص ديباج، أو وسط رأسه محزوز يشير إلى ذلك، وإلى هذا ذهب بعض الإئمة من الحنفية

(١) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ١٩٨؛ شرح فتح القدير، ابن الهمام ٦/ ١١٤.

(٢) ٦/ ١٩٩.

(٣) هو محمد بن سماعة بن عبدالله بن هلال، أبو عبدالله، التميمي. (١٣٠ - ٢٣٣ هـ) فقيه، محدث، أصولي حافظ. حدث عن الليث ابن سعد وأبي يوسف ومحمد، وأخذ الفقه عنهما وعن الحسن بن زياد، وكتب النوادر عن أبي يوسف ومحمد. ولي القضاء لهارون الرشيد ببغداد، وتفقه عليه أبو جعفر أحمد بن أبي عمران شيخ الطحاوي وأبو علي الرازي وغيرهما. قال الضميري: وهو من الحفاظ الثقات. من آثاره: «أدب القاضي» و«المحاضر والسجلات»، و«النوادر»، ومعجم المؤلفين، رضا كحالة ١٠/ ٥٧؛ وتهذيب التهذيب، ابن حجر ٩/ ٢٠٤؛ والجواهر المضيئة، التميمي ٢/ ٥٨؛ والأعلام ٧/ ٢٣.

(٤) انظر: المراجع السابقة.

(٥) انظر: المبسوط، السرخسي ١٠/ ٢١٥.

والحنابلة[١].

وقال البيهقي[٢]: «تعتبر بالسِّيما والزيّ لأنّه حُجّة»، قال تعالى: ﴿تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ﴾[٣].

إلا أن هذه الاعتبارات على الصورة السابقة من المسائل الخلافية الاجتهادية، ومرد ذلك الخلاف: حرص بعض المجتهدين على تحقيق مبادئ العدالة، أو حرص آخرين على أطفال المسلمين من أن تتناولهم أيدي غير المسلمين بالرعاية والتنشئة[٤].

وخلاصة القول في هذه المسألة: أنّ اللقيط إما يوجد في محلة خاصّة هي مقرٌّ خاصٌ لغير المسلمين في البلد، وإما أن يوجد في محلّة ليست مقراً خاصـًا لغير المسلمين في البلد، وفي كلٍ إمّا أن يكون الذي التقطه مسلمـًا، أو غير مسلم، فعند أبي حنيفة[٥] يكون اللقيط غير مسلم إذا توافر فيه شرطان:

الأوّل: أنْ يوجد في محلة هي مقر لغير المسلمين في البلد، كأن يوجد في كنيسة أو بيعة.

الثّاني: أن يكون الذي التقطه غير مسلم، وحينئذ يكون على دين مَنْ التقطه، ويكون اللقيط مسلمًا فيما عدا ذلك.

---

(١) انظر: المبسوط، السرخسي ١٠/ ٢١٥؛ الفروع، ابن مفلح ٧/ ٣٢١.

(٢) انظر: شرح فتح القدير، ابن الهمام ٦/ ١١٤.

(٣) سورة البقرة: آية (٢٧٣).

(٤) انظر: شرح فتح القدير، ابن الهمام ٦/ ١١٤.

(٥) انظر: المبسوط ١٠/ ٢١٦.

أمّا عند الأئمة مالك[١] والشافعي[٢] وأحمد[٣] فيكون اللقيط مسلماً بكل حالٍ ولو كان الذي التقطه غير مسلم وكان المكان الذي وجد فيه مقراً خاصاً لغير المسلمين؛ لأن الدار دار إسلام، وحكم الدار غالبٌ، فلو أن اللقيط بعدما بلغ مبلغ الرجال امتنع عن الإسلام لم يُقرّ على ذلك. والراجح – والله أعلم – الاعتبار الأول[٤].

المطلب الثالث

حق المحافظة على مال الطفل اللقيط

اتفق الفقهاء على أن للطفل اللقيط يداً مالكة صحيحة كالبالغ فما وُجد معه من مال أو وقف عليه أو أهدي إليه أوهب له أو تصدق به عليه فإن الطفل اللقيط يملكه، ويُنفق عليه منه[٥].

ذهب الجمهور إلى أن للملتقط الاستقلال ببعض مال اللقيط وحفظه دون إذن الحاكم[٦] على أنه لا يجوز التّصرف في ماله بأي نوع من أنواع التّصرف ما عدا النفقة عليه، فلا يتصرف فيه ببيع، ولا شراء، ولا إجارة.

وذهب الحنفية والشافعية على أنه لا يجوز للملتقط بأي نوع من أنواع

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي والشرح الكبير٤/ ١٢٥-١٢٦.

(٢) انظر: المجموع شرح المهذب١٥/ ٢٨٩.

(٣) انظر: الروض المربع ٥/ ٥٢٧.

(٤) وهذا ما أرجحه هنا واتفق مع د. الأشقر فيه، وذلك درءً لحيل المبشرين، نظراً لمحاولتهم حضانة وتبني أطفال المسلمين اللقطاء في بعض الدول الإسلامية. انظر: حقوق الأطفال اللقطاء، الأشقر ص٥٠٤.

(٥) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ١٩٨؛ حاشيتا قليوبي وعميره ٣/ ١٢٥.

(٦) الهداية، ٢/ ١٧٤، البحر الرائق، ٥/ ١٦٠، المغني، ٥/ ٧٥٣.

أحكام الطفل اللقيط ص٨٩ وما بعدها، روضة الطالبن ٥/ ٧٥٤.

التصرف ماعدا النفقة عليه[١] وذلك لما يلي[٢]:

١- أن ولاية التصرف في المال لا تثبت إلا لقريب أو سيد أو وصي أو حاكم، والملتقط لا يتحقق فيه واحد من هذه الأسباب.

٢- أن المقصود من هذه التصرفات تنمية المال، وذلك إنما يتحقق بالرأي الكامل والشفقة الوافرة وهي غير متحققة في الملتقط.

واختلف الفقهاء في صحة تصرف الملتقط في النفقة على الطفل اللقيط من ماله من دون إذن الحاكم والصحيح عدم اشتراط إذن الحاكم، لأن من شروط صحة الولاية على الطفل اللقيط العدالة للمتلقط كما أن اشتراط إذن الإمام في النفقة قد يُلحق ضرراً بالملتقط والطفل.

المطلب الرابع

حق النسب

من الحقوق التي كفلتها الشريعة الإسلامية، للطفل بعد ولادته، حق الانتساب إلى أبيه، لما يترتب على عدم انتسابه إليه من ضرر يلحق به مما يجعله يعيش في ضيق وحرج مع بقاء حياته، وعرضة للجهالة ومن ثم ضياع حقوق أخرى مثل الإنفاق والإرث.

وقد أشار الله سبحانه وتعالى إلى هذا الحق في قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾[٣].كما حرم الإسلام التلاعب بالأنساب، أو محاولة

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ١٩٨؛ المبسوط، السرخسي ١٠/ ٢١٠؛ مغني المحتاج ٣/ ٦٠١-٦٠٢.

(٢) أحكام الطفل اللقيط، السبيل ص٨٩-٩٢؛ كفالة اللقيط وأثرها في الوقاية من الجريمة، علي آل كليب، ص٤٦.

(٣) سورة الأحزاب: الآية (٥).

انتساب الابن لغير أبيه، ورتب على ذلك العقاب الشديد[١].فلقد ثبت أن النبي ﷺ قال: «من ادعى إلى غير أبيه، وهو يعلم فالجنة عليه حرام»[٢].لذا فإن أي دعوى تقام لضم اللقيط إلى نسب المُدعِي تقبل لصالح اللقيط، إلا أن فقهاء المذاهب تفاوتوا في قبول إدعاء النسب في مسألتين:

المسألة الأوّلى: إذا ادعى نسب اللقيط رجلٌ:

اتفقت كلمة الفقهاء[٣] على أنه إذا ادعى نسب اللقيط أو من في حكمه – رجل واحد فهو إما أن يكون مسلماً، وإما أن يكون ذمياً، فإن كان مدعى النسب مسلماً قبلت دعواه، سواءً أقام بينة على إثبات دعواه أم لا، ويلحق بالمدعي نسب اللقيط متى كان أهلاً لصحة الإقرار بالنسب، بأن يكون مكلفاً مختاراً، ومتى أمكن أن يولد مثل اللقيط لمثله، كما يشترط تصديق اللقيط له إنْ كان مكلفاً.أما إذا كان كان مدعي النسب ذمياً، أو من في حكمه فإن الفقهاء اختلفوا في إثبات النسب إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا تصح دعوى النسب إلاّ ببينة؛ وإلى هذا القول ذهب المالكية[٤]، والشافعيّة[٥] والظاهريّة[٦]، ودليلهم:

١ – من القرآن الكريم: قول الله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا

(١) المبسوط، السرخسي ٣٠/ ٢٩٢؛ التبني وبدائله، فواز إسماعيل محمد ص٥.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب من ادعي إلى غير أبيه حديث رقم (٦٧٦٦)، ٨/ ١٥٦، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه، حديث رقم (٦٣)، ١/ ٨٠. من حديث سعد بن أبي وقاص.

(٣) بدائع الصنائع٦/ ١٩٨، منح الجليل شرح مختصر خليل٨/ ٢٤٨.

(٤) حاشية الدسوقي٤/ ١٢٦.

(٥) نهاية المحتاج٥/ ٤٤٥.

(٦) المحلى٨/ ٢٧٦.

بَدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾[١]

٢- من السنة النبوية: قال رسول الله ﷺ: (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه)[٢] وجه الدلالة: إن كل مولود يولد على فطرته، أي على خلقته التي جبل عليها في علم الله تعالى من السعادة والشقاوة، فكل منهم صائر في العاقبة إلى الفطرة التي فطر عليها في الدنيا بالعمل المشابه لها ُفمن أمارات الشقاوة للطفل أن يولد بين يهوديين[٣] أو نصرانيين فيحملانه لشقائه على اعتقاد دينهما، فلا يجوز أن ينقل عما ولد عليه من الفطرة التي ولد عليه إلا بتعيين كون الفراش لكافر.

القول الثاني:

يثبت نسب اللقيط من الذمي إذا ادعاه، ويحكم له من غير بينة، وبهذا قال الحنفية[٤] والشافعية[٥] في غير الأصح عندهم، والحنابلة[٦]؛ لأن الكافر كالمسلم في سبب النسب، ولأن الولد لا يلحقه في الدين ما دام في دار الإسلام أو وجد فيها المسلمون؛لأنه محكوم بإسلامه، فلا خوف عليه ولا تأثير له في دينه.

القول الثالث:

يرى بعض فقهاء الحنابلة[٧] أنه إذا كان مدعي النسب ذميًا لا تقبل دعواه، ولا يلحقبه نسب اللقيط، مستندين في ذلك بأنه إذا قبلت دعوى الذمي في هذه الحالة

---

(١) سورة الروم: الآية (٣٠).

(٢) صحيح مسلم٤/ ٢٠٤٧، حديث رقم (٢٦٥٨).

(٣) تفسير البغوي ٣/ ٤٨٢.

(٤) المبسوط١٠/ ٢١١.

(٥) المبسوط٣/ ٦٥٩.

(٦) كشاف القناع٤/ ٢٩٩.

(٧) المغني٦/ ٣٩٢.

ترتب عليه ضرر بالطفل، وهذا لا يجوز شرعًا، ووجه الضرر أن الطفل إن لحق بالذمي في النسب لحق به في الدين، ولا شك أن هذا ضرر به.

الراجح في هذه المسألة:

أرى ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني من ثبوت نسب اللقيط ممن ادعاه ولو كافرًا؛ لاستواء المسلم والكافر في أمر النسب، ولأن في إثبات النسب منفعة للصغير وإحياء له من الضياع، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينبغي أن ينظر إلى حالة كل طفل على حاله، وظروف التقاطه واستقرار حياته، والأصل أن لا يتبع الطفلُ الذمي في دينه وإن لحق به في النسب؛ لأن الشأن أن يتبعه فيما هو مصلحة له ولا يتبعه فيما هو مضرة له.

المسألة الثانية: إذا ادعى نسب اللقيط أكثر من رجل:

إذا ادعى نسب اللقيط أكثر من رجل، فإن كان لأحد المدعيين بينة معتبرة شرعًا تشهد له قبلت دعواه ولحق به نسب الطفل، وإذا لم توجد بينة لأحد المدعين، أو قامت بينة لكل منهما وتعارضت البينات، فإما أن يتساوى المدعون، أو توجد في جانب أحدهم قرينة يفضل بها على غيره بأن يبين صفة في المولود، أو يذكر سنًا له أو يسبق أحدهما بدعوته، فإن بينا صفة في المولود قضي به لمن وافقت الصفات التي ذكرها صفات المولود؛ لأن الترجيح عند تعارض الدعوى يقع بالعلامة، ولأن إصابة العلامة دليل سبق يده عليه[1] وإن لم توجد قرينة وتعارضت البينات بلا مرجح لأحدهما على الآخر فقد اختلف الفقهاء على رأيين:

---

(١) فالعمل بالعلامة والقرينة مما شرعه ديننا الحنيف، والدلالة على ذلك قصة سيدنا يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وقدّ قميصه.

الرأي لأول:

سقوط الاحتجاج بهما، وهذا معناه عدم الاحتجاج بهما، وهذا عند المالكية[١] والشافعية[٢] في الأظهر عندهم، والحنابلة في الصحيح من مذهبهم[٣] وهو قول الظاهرية[٤] وعللوا ذلك بأنهما حجتان تعارضتا ولا مرجح لأحدهما على الأخرى فتساقطتا، قياسًا على ما لو تعارض نصان ولا سبيل لترجيح أحدهما على الآخر، ولأن استعمالهما يعني قسمة المدعي به وهذا لا يتصور في النسب، بل يتصور في الأموال.

واختلف هؤلاء الفقهاء بعد سقوط البينتين ممن ينسب إليه الولد، وكيفية إثباته لأحدهما، فهل يلجأ إلى القافة أم القرعة؟أم يترك حتى يبلغ وينسب لأيهما شاء؟ فيرى الشافعية والحنابلة أنه يلجأ إلى القرعة لإثبات النسب إذا لم توجد قافة، أو وجدت وأشكل عليها، أو تعارض قول قائفين، فإنه يلجأ إلى القرعة عند الشافعية.

الرأي الثاني:

يعمل بهما ويثبت النسب منهما إذا انعدمت المرجحات، وهذا رأي الحنفية[٥] وبعض المالكية والزيدية.

وأرى – إذا تساوت البينتان بلا مرجح لأحدهما على الآخر – القول بالتساقط واللجوء إلى وسيلة أخرى كالقيافة؛ لنتمكن من إثبات النسب؛ لأن إلحاق

---

(١) حاشية الدسوقي٢/ ٢٢٠.

(٢) نهاية المحتاج٥/ ٤٦٤.

(٣) كشاف القناع٦/ ٣٩٨.

(٤) المحلى٨/ ٢٩٦.

(٥) بدائع الصنائع ٦/ ١٩٩.

النسب بأحدهما أولى من إلحاقه بهما، أو عدم إلحاقه بأحد مطلقًا حماية للولد من الضياع، وحفاظًا عليه، وتكريمه وصيانة نسبه من الانهيار.

كما أن من الحقوق المقررة للطفل اللقيط شرعـًا أن يُجعل له اسم يُدعى به[١] ويشترط في هذا الاسم أن يكون اسمـًا إسلاميـًا لا يتنافى مع أحكام التسمية في الشرع، ولا تجوز نسبة الطفل اللقيط إلى مقام أو قبيلة أو أسرة، لما في ذلك من الكذب والإيهام والتدليس على الناس، ولما ينتج عنه من اختلاط الأنساب[٢].

وبذلك يتبين حرمة ماتفعله بعض الأُسر التي تحتضن أحد الأطفال وتكفله بحيث تنسبه إليها، أو تحاول تغيير اسمه الأصلي ليتوافق بشكل أو بآخر مع اسم الأسرة بحجة عدم جرح شعوره أو دمجه في الأسرة[٣].

أما في الاتفاقيات الدولية فقد أشارت اتفاقية حقوق الإنسان لحق الطفل في النسب بقولها في المادة ٧/ فقرة (١) مانصه: (ويكون له قدر الإمكان، الحق في معرفة والديه وتلقي رعايتهما).

كما أشارت في المادة ٨/ فقرة (١) مانصه: (تتعهد الدول الأطراف باحترام حق الطفل في الحفاظ على هويته بما في ذلك جنسيته، واسمه، وصلاته العائلية).

---

(١) كما سنوضح في لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الاجتماعية، انظر: ص٢٩ من البحث.

(٢) كما تم توضيحه سابقـًا ص١٥.

(٣) اتفق الفقهاء على تحريم التبني، والدليل قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾ سورة الأحزاب: الآية (٥). وقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ﴾ سورة الأحزاب: الآية (٤)، وهو محرم في الشرع، ومخالف للنظام الأسري الإسلامي، لما يترتب عليه من آثار سلبية، ولما فيه من تحليل ماحرم الله، وتحريم ما أحل الله بالكذب والتزوير والخداع وأكل الأموال بالباطل، والكشف عن المحارم بغير وجه حق .

انظر: المبسوط، السرخسي ٢٩٢/ ٣٠؛ الثمر الداني، الآبي ص٤٤٨؛ التبني وبدائله، فواز إسماعيل محمد ص٥.

لكن هذه الاتفاقية، تجيز أن ينسب الطفل إلى غير أبيه وهو مايعرف بالتبني، وقد حرمته الشريعة الإسلامية[١].

المطلب الخامس

حق الطفل عند التقاطه بعد الولادة

هناك حقوق شرعها الإسلام للمولود بعد ولادته استحباباً وهي على النحو التالي:

أولاً: حقه في التأذين في أذنه اليمنى والإقامة في اليسرى:

إن كان الطفل اللقيط ألقى به بعد الولادة مباشرة – وهذا هو حال معظم الأطفال اللقطاء – فيستحب على الملتقط أن يؤذن في أذنه اليمنى ويقيم الصلاة في اليسرى، ليكون أول مايقرع سمع الإنسان كلماته المتضمنة لكبرياء الرب وعظمته والشهادة التي أول مايدخل بها الإسلام، فكان ذلك كالتلقين له شعار الإسلام عند دخوله إلى الدنيا[٢].

روى أبو رافع قال: «رايت رسول الله ﷺ أذن في أُذن الحسن بن علي حين ولدته فاطمة بالصلاة»[٣].

ثانيًا: تحنيكه وحلق رأسه:

ومن الأحكام أيضاً التي شرعها الإسلام للمولود استحباب تحنيكه[٤]،

---

(١) انظر: حق الحياة البشرية، أبو مدين أحمد بلخير ص١٩٤.

(٢) انظر: مواهب الجليل ١/ ٤٣٣؛ المجموع شرح المهذب، النووي ٨/ ٤٤٢؛ الإنصاف ٤/ ١١٤.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الأضاحي، باب الأذان في أذن المولود حديث رقم (١٥١٤) ٤/ ٩٧، حسنه الألباني في سنن الترمذي.

(٤) التحنيك: هو مضغ تمرة ودلك حنك المولود بها، والحكمة في ذلك تقوية عضلات الفم بحركة اللسان =

وحلق رأسه يوم سابعه والتصدق به وبما أن الطفل اللقيط لا يعرف متى ولدته بالضبط يحلق بعد التقاطه[١].

ثالثًا: حقه في العقيقة والختان:

ومن السنة أن يعق الوالد لولده، وبما أن الطفل اللقيط ليس معروف والده، يعق له من يكفله من الأسر البديلة إن أمكن، ومن لم يعق عنه في صغره لا بأس أن يُعق عنه أو هو يعق عن نفسه[٢] لقوله رسول الله ﷺ: «الغلام مرتهن بعقيقته تذبح عنه يوم السابع ويسمى ويحلق رأسه»[٣].

والختان في الإسلام من سنن الفطرة التي أوصى الله بها انبياؤه ورسله، وقد ورد الكثير من النصوص التي تحث على الختان وتبين أهميته، فعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: (الفطرة خمس - أو خمس من الفطرة - الختان، والاستحداد، وتقليم الأظفار، ونتف الإبط، وقص الشارب)[٤].

ويجب الختان عند البلوغ وقبله أفضل، وللختان حكم دينية عظيمة منها أنه من تمام الحنفية التي شرعها الله، وتميز المسلم عن غيره من أتباع الديانات والملل

=

من الحنك مع الفكين بالتلمظ حتى يتهيأ المولود للقم الثدي وامتصاص اللبن بشكل قوي وحاله طبيعية، انظر: القاموس الفقهي ص١٠٤؛ لسان العرب ١٠/ ٤١٦؛ القاموس الفقهي ص١٠٤؛ الصحاح تاج اللغة ٤/ ١٥٨١.

(١) انظر: المجموع شرح المهذب ٨/ ٤٣٣؛ الإنصاف ٤/ ١١٤.

(٢) روضة الطالبين ٣/ ٢٣٠؛ المغني، ابن قدامة ٩/ ٤٥٩؛ شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٧/ ٤٧.

(٣) أخرجه البخارى في صحيحه، كتاب العقيقة، باب إماطة الأذى عن الصبي في العقيقة ٧/ ٨٥ [حـ-٥١، ٥٥] تعليق: مصطفى البغا.

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، حديث رقم (٢٥٧)، ١/ ٢٢١، من حديث أبي هريرة.

الأخرى.

كما أن له فوائد صحية كثيرة منها أنه يجلب النظافة والتزين، وأنه تدبير صحي يقي صاحبه كثيراً من الأمراض[١].

المطلب السادس

حق النفقة

هذا الحق من الحقوق المقررة للأبناء على الآباء في التشريع الإسلامي، واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب، فقال تعالى: ﴿...وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ...﴾[٢] ومن السنة مارواه أبو هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «تصدقوا، قال رجل: عندي دينار، قال تصدق به على نفسك، قال عندي دينار آخر، قال تصدق به على زوجتك، قال عندي دينار آخر، قال تصدق به على ولدك»[٣].

وأما الإجماع فقد قال ابن المنذر: (أجمع كل من تحفظ عنه من أهل العلم أنه على المرء نفقة أولاده الأطفال الذين لا مال لهم)[٤].

والحد الذي يجب فيه النفقة هو إشباع الولد شبعاً يقدر معه على التردد والتصرف، ولا يجب مازاد على ذلك وهو المبالغة في إشباعه[٥]، كما تشمل النفقة الرضاع والحضانة والعلاج والمصاريف المدرسية وغيرها من الأمور اللازمة.

---

(١) انظر: الحقوق الشرعية للطفل، د. التاج إبراهيم دفع الله أحمد ص٥٠٩.

(٢) سورة البقرة: الآية (٢٣٣).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب صلة الرحم، حديث رقم (١٦٩١)، ٢/ ١٣٢، من حديث أبي هريرة حسنه الألباني.

(٤) انظر: الإقناع، ابن المنذر ١/ ٣١٣.

(٥) انظر: إعانة الطالبين ٤/ ١١٠.

وإذا كان الأب في حكم المعدم غير القادر على الكسب أو في حال موته، فتكون النفقة على كل الذين يرثونه على قدر إرثهم ومثل هذا ينطبق على اللقيط لذا فإن للطفل اللقيط جملة من الأحكام منها:

إذا كان له مال خاص به على أي صورة من الصور ينفق عليه منه(١). فإن لم يكن له مال أصلاً فنفقته على بيت المال، ولا يُلزم الملتقط بالإنفاق عليه في قول عامة أهل العلم.

قال ابن المنذر: «أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن نفقة اللقيط غير واجبة على الملتقط كوجوب نفقة ولده، وذلك لأن أسباب وجوب النفقة من القرابة والزوجية، والملك، والولاء منتفية، والالتقاط إنما هو تخليص له من الهلاك، وتبرع بحفظه فلا يوجب ذلك النفقة كما لو فعله بغير اللقيط، وتجب نفقته في بيت المال»(٢).

ودليل ذلك من الأثر الذي نقلناه عن سُنَيْن أبي جميلة عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا حيث قال عن اللقيط: «وعلينا نفقته» وفي رواية «ونفقته من بيت المال»(٣).

ونفقة اللقيط نفقة ليست جامدة، بل تنتقل بالزيادة حسب حاجة اللقيط، ويعتبر الإسلام صاحب أول من سجَّل اللقطاء في ديوان مصروفات الدولة، ويستمر الانفاق عليه حتى يقدر على الكسب، إلا إذا لم يقدر فتستمر النفقة(٤) وينفق عليه

---

(١) انظر: المغني، ابن قدامة ٦/ ١١٥؛ الطفل مجهول النسب، عبدالجواد خلف ص٤٠؛ عناية الإسلام باللقطاء، محمد محمود متولي، ص٢٦٠.

(٢) انظر: الإجماع، ابن المنذر ص٦٣؛ المغني، ابن قدامة ٦/ ١١٥؛ المجموع شرح المهذب ١٥/ ٢٩٠.

(٣) انظر: أخرجه عبدالرزاق في مصنفه،كتاب الولاء، باب ولاء اللقيط، حديث رقم (١٦١٨٢)، ٩/ ١٤، من حديث أبي جميلة اثر عن عمر بن الخطاب.

(٤) انظر: عناية الإسلام باللقطاء، محمد محمود متولي ص٢٦١.

بإذن الحاكم[١]، وقال أصحاب أحمد ابن حنبل: ينفق عليه بغير إذن الحاكم، ذكره أبو عبدالله ابن حامد من الحنابلة، وللشافعية: أن اللقيط ينبغي أن يتولى الحاكم أمره[٢]، فقد يعين له من هو أوفر خبرة، وأكثر صيانة، والحاكم مجتهد له بصره النافذ ورأيه الصائب، وهو ولي من لا ولي له[٣] وهو ماأرجحه.

المطلب السابع

حق الرضاعة

ويأتي هذا الحق بعد حق الطفل في الحياة، فقد أوجب على الأمهات إرضاع أولادهن حولين كاملين، قال تعالى: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ﴾[٤].

فمرحلة الرضاعة من أهم العوامل المؤثرة على أخلاقيات الطفل وعقليته ونفسيته، فالطفل يرث عن طريق اللبن صفات وخصائص المرضعة، لذا نهى المصطفى ﷺ عن إرضاع الحمقاء فقال: «لا تسترضعوا الحمقاء فإن اللبن يورث»[٥].

ويثبت كثير من العلماء أن الرضاعة الصناعية تؤثر على أخلاق الطفل، ومن هؤلاء: وليم مكروجل حيث يقول: «وإني لأرى أمة بأسرها تقوم تربيتها على التغذية الصناعية، لابد أن يتجلى في أفرادها خشونة في الطباع، وفتور وصرامة في علاقاتهم

---

(١) انظر: المبسوط، السرخسي ١٠/ ٢١٩؛ المجموع شرح المهذب ١٥/ ٢٨٨.

(٢) انظر: المغني، ابن قدامة ٦/ ١١٦.

(٣) انظر: المجموع شرح المهذب ١٥/ ٢٩٠.

(٤) سورة البقرة: آية (٢٣٣).

(٥) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، كتاب النكاح، باب الرضاع، حديث رقم (٧٣٧٢)، ٤/ ٢٦٢، من حديث أم المؤمنين عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

بعضهم ببعض، وقصور في تأثير عامل الحنان الذي يرفق الخلق ويهذبه.. وقد حذرت هيئة الصحة العالمية من الاعتماد على التغذية الصناعية للأطفال، كما أكدت أنه لم يتم حتى الآن التوصل إلى غذاء للأطفال يساوي قيمته الغذائية والصحية للبن الأم(١).

ومما أجمع الفقهاء على وجوبها مادام الطفل في حاجة إليها مع الاختلاف بينهم على من تجب(٢).

إلا أن الأمر هنا هو ضمان حصول الطفل على الحليب اللازم لنموه في صغره، حتى إن فقد أبواه وأصبح اللقيط، علماً بأن الأمر قد اختلف في وقتنا الحالي بسبب وجود ما يُستغنى به عن المرضعات لاسيما في الحالات المتعلقة بفئة الأطفال اللقطاء(٣).

المطلب الثامن
حق الحضانة

اتفق الفقهاء على وجوب حضانة الطفل، وهي تربية الصغير، والعناية به من حيث نظافته، ومأكله، ومشربه، وملبسه، وراحته بصفة عامة، وذلك ممن له حق الحضانة، وبما يمهد لتنشئته صحيح البدن سوي النفس صالح الأخلاق(٤) وجعلت

(١) انظر: أدب الطفل من منظور إسلامي، نجاح أحمد الظهار، ص٧١.

(٢) انظر: التفسير الكبير، الرازي ٦/ ٤٥٩، ٤٦٠؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٣/ ١٦١.

(٣) وهنا أمر لابد من الإشارة إليه لأهميته وانتشاره في الآونة الأخيرة من الأُسر البديلة. إلا وهو قيام الأم البديلة بإرضاع الطفل اللقيط، أو أحدى قريباتها اللاتي يعتبر أبناءهن حُل لها حتى يتسنى لهذا الطفل البقاء معهم إلى مدى الحياة من باب المحرمية واحتساب المثوبة والأجر من الله، من خلال زيارتي إلى دور الرعاية الاجتماعية بالدمام.

(٤) أجمع على ذلك الأئمة الأربعة. انظر: بدائع الصنائع ٤/ ٤٢؛ التاج والأكليل ٥/ ٥٩٤؛ المجموع شرح المهذب ١٨/ ٣٢٣؛ المغني، ابن قدامة ٨/ ٢٣٧.

الحضانة للنساء لأنهن أشفق وأرفق وأهدى إلى تربية الصغار، ثم تصرف إلى الرجال لأنهم على الحماية والصيانة وإقامة مصالح الصغار أقدر(١).

ووقتها من الولادة حتى بلوغ الطفل السن الذي يستغنى فيه عن النساء بأن يستطيع أن يأكل ويشرب ويلبس بنفسه(٢)، والحاكم ولي الطفل اللقيط، وله الحق في إسناد رعايته إلى من يقوم بحفظه من الأسر البديلة التي تقوم بكفالة بعض الأطفال من هذه الفئة، وإلا انتقل الواجب على الدولة من خلال الدور الإيوائية أو المؤسسات الاجتماعية التي تقيمها لهذا الغرض(٣)، ولتهيأ له كل أسباب النمو الصالح جسمياً وعقلياً وتعده نفسياً لاستقبال الحياة والنجاح فيها.

المطلب التاسع

حق التربية والتعليم

طبيعة الطفل تتصف بالمرونة وبالقابلية للتأثير بالبيئة المحيطة به، بذلك تكون جميع ملكاته وحواسه مستعدة لاستقبال كل مايرد إليها، من أجل ذلك كان لابد من تزويده بما ينفعه في حياته وآخرته، وبما يجعله عنصراً فعالاً منتجاً في المجتمع.

فعلى عاتق الوالدين مسئولية تربية الابن وتعليمه، وذلك بتلقيه مبادئ الإسلام، وحسن الكلام والتعامل مع الآخرين، والأدلة على ذلك كثيرة من الكتاب والسنة(٤).

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ٤/ ٤١.

(٢) إلا أن بعض الفقهاء قدره بسبع سنين، وقدرها بعضهم بتسع سنين، انظر: المصادر السابقة.

(٣) انظر: المهذب ٢/ ٣١٥؛ أطفال بلا أُسر، السدحان ص٣٧.

(٤) قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا ﴾ سورة التحريم: آية (٦)، ألزم الرسول عليه الصلاة والسلام كل راع بالعناية بمن تحت يده ففي الحديث عن نافع عن عبدالله، قال النبي ﷺ: =

وعلى ذلك فإنه يلزم الولي أو القائم على أمر الطفل اللقيط أن يتعاهده بالحفظ والصيانة والتعليم والتربية والتأديب والتوجيه والإرشاد ويتعين تبعاً لذلك أن تتأكد الجهات المسؤولة عن الأطفال الذين لدى أُسر بديلة تقوم برعايتهم، يتعين عليها التأكد من تأدية الأسر لهذه الكفالة، وأنها تقوم بها خير قيام، ويتأتى ذلك بالزيارات الميدانية التتبعية(١).

وفيما يخص اتفاقية حقوق الطفل، فهي بدورها تحدثت عن تربية الطفل وتعليمه، كما حملَّت الوالدين أو من يقوم مقامهما في حق الأطفال اللقطاء مسئولية تربية الطفل ونموه، وألزمت الدول الأطراف والأوصياء القانونيين في الاطلاع بمسئوليات تربية الطفل، وذلك مانصت عليه المادة (١٨) من اتفاقية حقوق الطفل(٢).

المطلب العاشر

حق الحرية

الحرية هي مناط التكليف في بعض الأمور الشريعة، حيث يحول الرق والاشتغال بملك السيد دون التمكن منها، وتشريعات الإسلام في حال الطفل اللقيط تراعي مافيه مصلحة له، وهو إذ حرم من النسب القريب نزعت به شريعتنا إلى نسبه البعيد، واجتازت كل العصور لتصل به إلى أبيه آدم وأمه حواء، وولي الأمر هو أول

=

«كلكم راع وكلكم مسؤول، فالإمام راع وهو مسؤول، والرجل راعٍ في أهله ومسؤول، والمرأة راعية على بيت زوجها وهي مسئولة، والعبد راعٍ على مال سيده وهو مسؤول، ألا فكلكم راعٍ وكلكم مسئول»، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب قوله تعالى: ﴿ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا ﴾ التحريم: آية (٦) حديث رقم (٥١١٨)، ٧/ ٢٦، من حديث عبدالله بن عمر.

(١) انظر: حقوق الأيتام واللقطاء في الإسلام، السدحان ص١٨-١٩؛ الرعاية الاجتماعية للأطفال المحرومين من الرعاية الوالدية، السدحان، ص٣٨.

(٢) انظر: حق الحياة البشرية، أبو مدين أحمد بلختير ص١٩٨.

المسؤولين عنه، ثم القاضي في جهته، ثم ملتقطه، والأصل حريته لما في ذلك من مصلحه، ولا تقبل عليه دعوى الرق، ولا يختلف على ذلك فقهاء المذاهب الفقهية[١].

وإنما حدث الرق لبعض بني آدم لأمر طارئ وهو القتال مع الكفر، وخالف في ذلك بعض الحنابلة والشافعية، فقالوا: يحكم برقه إذا كانت الدار التي وجد بها دار حرب، أو أقر اللقيط برق[٢].

المطلب الحادي عشر
حق اللعب والمخالطة

من مظاهر تقوية الروابط العاطفية بين الآباء من الأسر البديلة أو العاملين وبين الأطفال اللقطاء مباشرة اللعب معهم ومداعبتهم والمزاح معهم، وهذا أمر لم يهمله قدوتنا محمد ﷺ مع علو مقامه وشرفه، وهو في الواقع مما يزيد من تعلق الأطفال واحترامهم للآباء أو العاملين مالم يتجاوز الحدود الشرعية المعقولة.

وكان نبينا ﷺ يمزح مع الأطفال ولا يقول إلا حقـًا، فعن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ كان يمازحه ويقول له: «ياذا الأُذُنين»[٣]، وقال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ٣١١؛ بداية المجتهد ٤/ ٩٣؛ مغني المحتاج ٣/ ٦٠٩؛ الفروع، ابن مفلح ٤/ ٥٧٩.

(٢) يمكن الرجوع لتفصيل آراء الفقهاء في موضوع حرية اللقيط في المراجع السابقة نظراً لعدم الحاجة إليها في وقتنا الراهن وإنما أرى الفائدة تحققت في المبحث الذي اشترط فيها الشافعية الإشهاد عند التقاط اللقيط، خوفـًا من استرقاقه والاتجار به.
انظر: مغني المحتاج ٣/ ٥٩٧؛ شرح منتهى الإرادات ٢/ ٣٨٨.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب ماجاء في المزاح، حديث رقم (٥٠٠٢)، ٤/ ٣٠١، من حديث
أنس بن مالك، صححه الألباني.

«ينبغي أن يكون الرجل في أهله كالصبي فإذا التمس ماعنده وجد رجلاً»[١].

ولا ينبغي أن يكون الطفل الناتج عن علاقة محرمة أو نُبذ في قارعة الطريق منبوذاً كما تربى بعض الأُسر أبناءها على ذلك اعتقاداً منها أن هذا الطفل مخالطته قد تؤثر على سلوك أبنائها، بل أن أمر المخالطة ورد من فوق سبع سماوات كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[٢] وهذان الحقان يساهمان في بناء شخصية الطفل والتي تنمو بقدر نموه الجسمي والعقلي، حتى أن بعض العلماء اعتبر اللعب والمخالطة من مميزات مرحلة الطفولة، وحاجة الطفل إليها تَأتي من الأثر الكبير الذي يحدثه في شخصيته[٣].

المطلب الثاني عشر

حق الرحمة

هذا الحق ينشأ مع الطفل ويكبر معه فلو حرم منه في صغره فلن يجود به إذا كبر وهذا ما أثبته المختصون في التربية والنفس والاجتماع، ويكون في حاجة ماسة له الطفل اللقيط لأنه يفتقد إليه وخصوصـاً في صغره إذا لم يرشد[٤].

---

(١) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، المتقي الهندي، حديث رقم (٤٥٩١٧)، ١٦/ ٥٧٣ وعزاه لابن أبي الدنيا وعبدالرزاق في الجامع.

(٢) سورة البقرة: الآية (٢٢٠).

(٣) انظر: حقوق الأيتام واللقطاء في الإسلام، السدحان ص١٩-٢٠.

(٤) تصديقـاً لقوله ﷺ «من لم يرحم صغيرنا، ويعرف حق كبيرنا فليس منا».

أخرجه أبوداود، كتاب الأدب، باب في الرحمة، حديث رقم (٤٩٤٣)، ٤/ ٢٨٦، من حديث عبدالله بن عمرو، صححه الألباني.

المبحث الثالث

جهود المملكة العربية السعودية في رعاية حقوق الأطفال اللقطاء التي كفلها لهم الشرع

وفيه مطلبان:

لقد أولت المملكة العربية السعودية عناية خاصة بالأطفال عموماً، والأطفال اللقطاء خصوصاً باعتبار أن الطفل هو نواة لأي مجتمع، فقد حشدت الجهود الكبيرة لإتاحة الفرصة له، لينال حقوقه الأساسية، وينشأ النشأة السليمة اللائقة في محيط مجتمعي متكامل، لأن رعايتهم أمر مرغب فيه شرعاً، بل يعد واجباً وطنياً وإنسانياً على أفراد المجتمع وجهاته بدافع البحث عن الأجر والثواب من الله.

وبدعم من قادة هذه الدولة، التي جعلت كتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ نبراس يهتدى به في مسيرتها التنموية، مما جعل مؤسسات الرعاية الاجتماعية في المملكة العربية السعودية تمتلك طابعاً خاصاً يستمد أصوله من الإسلام، الذي ينظر إلى الإنسان نظرة تكريم خصه الله بها.

وقبل أن أتطرق في هذا المبحث إلى جهود المملكة العربية السعودية وما سنته من لوائح ونظم وإجراءات، وما أصدرت من تشريعات تحدد مسؤولية الدولة إتجاه الأطفال اللقطاء وأوجه الرعاية والوقاية التي يكفلها لهم، والعمل على دمجهم بالمجتمع، وتحسين مستوى معيشتهم، ورعايتهم علمياً، وصحياً، واجتماعياً، وتوفير أوجه الحماية المختلفة لهم، وعدم الانتقاص من حقوقهم بأي شكل من الأشكال[1]، سأوضح الجهات المعنية بتقديم الرعاية لتلك الفئة في النظام السعودي.

---

(١) لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الإجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

المطلب الأول

الجهات المعنية بتقديم الرعاية المساعدة لفئة الأطفال اللقطاء في المملكة العربية السعودية

الجهة المختصة والمعنية في رعاية شؤون الأطفال اللقطاء في المملكة العربية السعودية هي وزارة الشؤون الإجتماعية حسب ماجاء في المادة رقم (١) من النظم حيث تنص هذه المادة على «أن وزارة العمل والشؤون الإجتماعية والتي تسمى حاليـاً بوزارة الشؤون الاجتماعية هي الجهة الوحيدة المختصة، والمسؤولة عن كل مايتعلق بالأطفال اللقطاء والمحتاجين للرعاية البديلة، ولا يجوز لأي جهة أخرى اتخاذ إجراء بشأن حضانة الأطفال اللقطاء إلا بعد موافقة الوزارة كتابة كما جاء في المادة رقم (٢) من النظام: «أن تتولى الإدارة العامة للرعاية الاجتماعية بالوزارة تحقيق الرعاية اللازمة للأطفال المحتاجين للرعاية».

كما تساهم الوزارات الأخرى بشكل كبير وفعال كلاً فيما يخصه لتغطية حقوق واحتياجات الأطفال اللقطاء التي شرعها الله وسارت وفقها لوائح وتشريعات المملكة العربية السعودية.

فمثلاً وزارة التخطيط تساهم في تخطيط وتنسيق برامج رعاية الطفولة لرسم خطط التنمية الخاصة بالطفل مع بقية الوزارات والمؤسسات حتى يمكن توجيه خدماتها على أساس متواز مع الخطة العامة واستراتيجياتها.

كما أن لوزارتي التربية والتعليم والتعليم العالي دور في إلحاقهم بالمدارس والجامعات، ومتابعة تحصيلهم، وحل مشكلاتهم التعليمية.

وأما وزارة الصحة فتساهم من خلال تقديم الرعاية الصحية التي تهدف إلى العناية بصحة الطفل المشمول بالرعاية ووقايته من الأوبئة والأمراض، والرعاية

الصحية الأولية.

كما أن لوزارة الثقافة والأعلام دور بارز وذلك بالإشراف على الخدمات الإعلامية المختلفة عبر وسائل الأعلام المسموعة والمقروءة والمرئية، وتركز الخدمات الإعلامية للطفولة على المجالات الدينية والثقافية والترويحية.

ولاشك أن لبقية الوزارات أهمية لا تقل عن أهمية ماسبق ذكره كل حسب تخصصه إلا أنني سأكتفى بما ذكرت على سبيل المثال.

وبعد أن ذكرت الجهات المختصة برعاية الأطفال اللقطاء في المملكة العربية السعودية سأذكر أهم الإجراءات المعمول بها في النظام السعودي لرعاية تلك الفئة.

المطلب الثاني

الإجراءات المعمول بها في النظام السعودي لرعاية الأطفال اللقطاء

وفيه خمسة فروع:

سنتعرض في هذا المبحث بعض الأوامر السامية والمواد واللوائح الواردة في النظام والتي تتعلق برعاية الطفل اللقيط وتنظيمها وما يترتب له من حقوق أو عليه من واجبات كما يلي:

الفرع الأول: الإجراءات الواردة في النظام والمتعلقة بالنفقة على اللقطاء.

جاء في مواد النظام ما من شأنه ترتيب وتوضيح الإجراءات المتعلقة بالنفقة على اللقيط.[1]

حيث جاء في المادة (١٣): إذا رغبت الجهة القائمة بالرعاية في استمرار رعاية

---

(١) وسنلحظ أن جميع اللوائح الصادرة بمصطلح (لقيط) هذا – في اعتقادي – وفق ماجاء في كتب الفقهاء، لا سيما أن هذه اللوائح وضعت من عام ١٣٩٨هـ كما هو مذكور فيها.

الطفل بعد بلوغه السادسة من العمر، ووافقت الوزارة على ذلك تصرف مساعدة إضافية باسم الطفل تعادل إعانة شهرين فقط في بداية كل عام دراسي إذا كان منتظماً في الدراسة.

المادة (١٤): تصرف الوزارة إعانة شهرية لجهة الرعاية اعتباراً من تاريخ استلام الطفل إذا رغبت تلك الجهة في الإعانة[١].

يحدد مقدار الإعانة الشهرية «بأربعمائة ريال» لمن هو دون السادسة من العمر و«خمسمائة ريال» لمن هو فوق ذلك وتسلم للجهة التي تتولى رعايته ويحدد الوزير الإجراءات والمستندات اللازمة لصرف الإعانة.

صدر قرار مجلس الوزراء رقم ٣٩٨ وتاريخ ٢٩/ ٢/ ١٣٩٨هـ بزيادة هذه الإعانة بنسبة ٣٠٪ فأصبحت ٥٢٠ ريالاً لمن هو في سن السادسة فما دون و٦٥٠ ريال لمن هم فوق السادسة وذلك اعتباراً من ١/ ٣/ ١٣٩٨هـ.

صدر قرار مجلس الوزراء رقم ١٥٧ في ١٢/ ٩/ ١٤٠١هـ بزيادة إعانة رعاية الأطفال إلى (١٠٠٠ ريال) شهريـًا للأطفال دون السادسة من العمر وإلى (١٢٠٠ ريال) ألف ومائتا ريال شهريـًا فوق السادسة.

يصدر الوزير – بقرار منه – التعليمات اللازمة لتنفيذ هذه اللائحة.

صدر قرار مجلس الوزراء رقم ١٤٣٠ في ١٣/ ١٠/ ١٣٩٥هـ بتحديد الإعانة التي تصرف لكل أسرة لدى انتهاء مدى إقامة الأطفال مجهولي الأبوين لديها مبلغ ألف إلى ألفي ريال.

صدر قرار مجلس الوزراء رقم ٢٩٨ وتاريخ ٢٩/ ٢/ ١٣٩٨هـ بزيادة

---

(١) انظر: لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الإجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

المكافأة التي تصرف للأسرة الحاضنة لدى انتهاء إقامة الأطفال مجهولي الأبوين لديها بنسبة ٣٠٪ فأصبحت (٢٦٠٠ ألفين وستمائة ريال).

صدر قرار مجلس الوزراء رقم ١٥٧ وتاريخ ١٢/٩/١٤٠١هـ بزيادة المكافأة التي تصرف للأسر الحاضنة عند انتهاء إقامة الأطفال من «٢٦٠٠» ألفين وستمائة ريال إلى خمسة آلاف ريال، وذلك لمرة واحدة فقط.

يصرف للمقبولين بالدور مبلغ وقدره (ثلاثمائة ريالاً شهريـًا) كمصروفات جيبيه، ويتولى الأخصائي الاجتماعي توجيههم إلى صرفها فيما يعود عليهم بالنفع، وتشجيعهم على الادخار وتكوين المقاصف التعاونية داخل الدار[١].

صدر قرار مجلس الوزراء رقم ١٥٧ في ١٢/٩/١٤٠١هـ بزيادة مصرف الجيب إلى ١٢٠ ريالاً لكل طالب شهريـًا.

(والمادة ٢٦): ينتهي صرف الإعانة لجهة الرعاية في الحالات الآتية:

أ- في حالة وفاة الطفل.

ب- إذا زالت الأسباب التي أوجبت إيداع الطفل لدى جهة الرعاية البديلة.

ج- إذا ألحق بإحدى الدور الاجتماعية.

د- إذا ألحق بإحدى الوظائف العامة أو الخاصة وأصبح بمقدوره الاعتماد على نفسه.

الفرع الثاني: الإجراءات الواردة والمتعلقة بتعريف اللقطاء ومحتاجي الرعاية في النظام. فقد جاء في مواد النظام تحديد مفهوم اللقيط كالتالي:

(المادة ٣): يقصد بالطفل اليتيم أو اليتيمة من تنطبق عليه الشروط الواردة في المادة (٦) من هـذه اللائحة.

---

(١) انظر: لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الاجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

(والمادة ٣): يقصد بالظروف الخاصة كما ورد في المادة (٢) ما يلي:

١- عدم إمكانية التعرف على والدي الطفل أو أسرته.

٢- عدم شرعية علاقة أبوي الطفل.

٣- وجود والدة الطفل في إحدى المؤسسات كالمستشفى أو السجن.

٤- وفاة من له حق حضانة الطفل كالأبوين وغيرهما أو عجزه عن القيام بها أو إصابته بمرض عقلي أو عصبي أو مرض جسمي مستعص أو معد.

٥- الأطفال الذين يشردون نتيجة افتراق الزوجين شرعـًا أو فعلاً، وذلك في حالة إذا ما رأت الجهة المختصة في الوزارة وبعد موافقة وكيل الوزارة للشؤون الاجتماعية استحالة قيام الوالدين أو أحدهما بحضانة الطفل أو رعايته.

(والمادة ٢٦): ينتهي صرف الإعانة لجهة الرعاية في الحالات الآتية:

أ- في حالة وفاة الطفل.

ب- إذا زالت الأسباب التي أوجبت إيداع الطفل لدى جهة الرعاية البديلة.

ج- إذا ألحق بإحدى الدور الاجتماعية.

د- إذا ألحق بإحدى الوظائف العامة أو الخاصة وأصبح بمقدوره الاعتماد على نفسه.[١]

الفرع الثالث: الإجراءات الواردة في النظام والمتعلقة بالتقاط اللقطاء ومحتاجي الرعاية.

فقد جاء في مواد النظام توضيح بعض الإجراءات المتعلقة بالتقاط اللقيط ففي (المادة ٥): يجب على كل من يعثر على طفل مجهول الأبوين أن يسلمه فوراً إلى أقرب مستشفى أو مستوصف أو مركز شرطة، وعلى مركز الشرطة العمل على

(١) انظر: لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الإجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

تأمين نقله مباشرة إلى أقرب مركز صحي وعلى الجهة التي تستلمه أن تحرر محضراً بذلك وترسل صورة منه في الحال إلى أقرب فرع تابع للوزارة.

(والمادة ٦): إذا تعذر تسليم الطفل إلى المستشفى أو المستوصف لعدم وجود مثل هذه المرافق في البلدة أو القرية فعلى أمير البلد بالتعاون مع القاضي فيها إيداع الطفل لدى أسرة مناسبة تقبل حضانته بصفة مؤقتة وتبلغ الوزارة أو أحد فروعها بذلك كتابة.

(والمادة ٧): يحتفظ كل مستشفى أو مستوصف بسجل خاص للأطفال مجهولي الأبوين تدون فيه المعلومات المتعلقة بالطفل مع المحافظة التامة على سريتها.

(والمادة ٨): يحتفظ كل مركز صحي بسجل خاص للأطفال مجهولي الأبوين تدون فيه المعلومات اللازمة عن الطفل.

(والمادة ٩): يبقى الطفل لدى الجهة التي استلمته مؤقتاً، إلى حين قيام الإدارة العامة للرعاية الاجتماعية بتحديد الجهة التي سيسلم إليها الطفل لرعايته.

(والمادة ١٠): يسلم الطفل لجهة الرعاية التي حددتها الإدارة العامة للرعاية الاجتماعية بموجب محضر موقع من مندوب عنها وممثل لتلك الجهة، وتحفظ صورة من هذا المحضر بملف الطفل الخاص لدى الإدارة العامة للرعاية الاجتماعية[1].

الفرع الرابع: الإجراءات الواردة في النظام والمتعلقة بكفالة اللقيط.

فقد جاء في مواد النظام توضيح بعض الإجراءات المتعلقة بكفالة اللقيط ففي:

---

(١) انظر: لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الإجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

(المادة ١): وزارة العمل والشؤون الاجتماعية هي الجهة الوحيدة المختصة، والمسؤولة عن كل ما يتعلق بالأطفال مجهولي الأبوين والمحتاجين للرعاية البديلة، ولا يجوز لأي جهة أخرى اتخاذ إجراءات بشأن حضانة الأطفال مجهولي الأبوين إلا بعد موافقة الوزارة كتابة.

(والمادة ٢): تتولى الإدارة العامة للرعاية الاجتماعية بالوزارة تحقيق الرعاية اللازمة للأطفال المحتاجين للرعاية.

(والمادة ٣): الهدف من إنشاء دور الحضانة هو (تقديم الرعاية المناسبة للأطفال الصغار ذوي الظروف الخاصة ممن لا تتوفر لهم الرعاية السليمة في الأسرة أو المجتمع الطبيعي).

(والمادة ٤): يجب أن تكون الأسرة التي يُعهد إليها برعاية الأطفال – المذكورين أعلاه – من الأسر السعودية وأن تكون أقسام الحضانة سعودية ولا يجوز إيداع الأطفال لدى أسر أو دور حضانة أجنبية.

(والمادة ٥): تتم رعاية الأطفال المشار إليهم بالمادة الثالثة لدى أسر حاضنة أو بديلة، أو أقسام الحضانة الأهلية الخاضعة للإشراف الحكومي، وفي جميع الحالات لابد أن تكون جهة الرعاية سعودية.

(والمادة ٨): تتولى الوزارة إجراء البحث الاجتماعي اللازم نحو اختيار أسرة مناسبة، يعهد إليها برعاية الطفل تحت إشرافها وعلى الوزارة أن تضع الشروط الواجب توفرها في الجهة القائمة بالرعاية[١].

(والمادة ٩): يُسلم الطفل لجهة الرعاية التي يتم اختيارها من قبل الوزارة

---

(١) انظر: لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الإجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

بموجب محضر يشترك فيه مندوب عنها وممثل عن تلك الجهة وولي أمر الطفل – إن وجد – بالنسبة للأطفال ذوي الظروف الخاصة وتحفظ صورة من هذا المحضر بملف الطفل الخاص بالوزارة.

(والمادة ١٠): يؤخذ إقرار وتعهد على الجهة القائمة بالرعاية بالتزام الشروط والتعليمات التي تضعها الوزارة، وبوجوب المحافظة على الطفل ورعايته صحياً وعلمياً ودينياً في جميع المراحل التي يكون فيها تحت الرعاية.

(والمادة ١١): تؤخذ موافقة الوزارة عند تسمية الطفل مجهول الأبوين ويراعى أن يكون اسمه رباعياً.

(والمادة ١٢):

أ- تستمر رعاية الجهة للطفل تحت إشراف الوزارة إلى أن يكمل السنة السادسة من عمره ثم يعاد النظر في مدى ملائمة استمرار الرعاية، وذلك على ضوء التقارير الشهرية التي تعد من قبل الجهة المختصة بالوزارة.

ب- في كل الأحوال يجوز بعد موافقة الوزارة أن تستمر رعاية الأسرة للطفل بعد بلوغه سن الرشد في الحالتين الآتيتين:

١- إذا كان طالباً في مراحل التعليم.

٢- إذا كان من ذوي العاهات ولم يتيسر لأهله وتعذر توفير الرعاية المناسبة له.

ج- إذا رأت الوزارة في أي وقت ولو قبل بلوغ سن السادسة عدم صلاحية الجهة لاستمرار رعاية الطفل رعاية متكاملة، وجب عليها البحث عن جهة أخرى مناسبة، وإن تعذر ذلك ينقل الطفل إلى إحدى دور التربية الاجتماعية[1].

---

(١) انظر: لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الإجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

والمادة (١٣): يشترط في الأسرة الحاضنة مايلي:

أ- أن تكون الأسرة سعودية الجنسية.

ب- أن تكون الأسرة مكونة من زوجين، وألا يتجاوز سن الزوجة الخمسين عامـًا، ويجوز عند الضرورة رعايته من قبل امرأة فقط.

ج- أن يثبت الكشف الطبي خلو أفراد الأسرة من الأمراض السارية والمعدية.

د- ألا يزيد عدد أطفال الأسرة ممن هم دون السادسة من العمر على ثلاثة أطفال.

هـ- أن يراعى عدم وجود فرق واضح بين لون بشرة الطفل ولون بشرة أفراد الأسرة الحاضنة.

و- التحقق من حسن سيرة وسلوك الأسرة.

ز- أن يثبت البحث الاجتماعي صلاحية الأسرة لرعاية الطفل اجتماعيـًا ونفسيـًا واقتصاديـًا، وألا يكون الدافع للحضانة الاستفادة من الإعانة النقدية التي تصرف للطفل شهريـًا.

(والمادة ١٤): تلتزم جهة الرعاية بأن تقدم تقريراً طبيـًا دوريـًا عن صحة ذلك الطفل العامة مرة كل ستة أشهر إلا إذا رأت الوزارة الحصول على هذا التقرير شهريـًا في الحالات التي تستوجب ذلك.

للوزارة الحق في انتداب أحد موظفيها أو موظفاتها من ذوي الاختصاص لزيارة الطفل في جهته التي يعيش فيها لتقديم تقرير عنه، وعلى هذه الجهة تسهيل

قيام الموظف بمهمته[١].

في حالة وفاة الطفل يجب على جهة الرعاية أن تخطر فوراً أقرب فرع للوزارة أو أي جهة مسئولة في المنطقة بالوقت والتاريخ الذي توفى فيه الطفل مصحوباً بالتقرير الطبي بإثبات سبب الوفاة.

(والمادة ٣٥٨): الملتقط أحق بإمساك اللقيط من غيره فليس لأحد أخذه منه قهراً ولو كان حاكماً إلا بسبب يوجب ذلك كان غير أهل لحفظه وإن وجده اثنان مسلم وغير مسلم وتنازعاه، يرجح المسلم ويقضي له به. فإن استويا في الدين، وفي الترجيح فالرأي مفوض إلى القاضي.

(المادة ٣٦٠): يسلم الملتقط اللقيط لتعلم العلم أولاً فإن لم يجد فيه قابلية سلمه لحرفة يتخذها وسيلة لتكسبه ولهُ نقلهُ حيث شاء وشراء ما لابدَّ منه من طعام وكسوة وقبض ما يوهب له أو يتصدق به عليه وليس له ختنة ولا تزويجه ولا إجارتهُ لتكون الأجرة للملتقط ولا التصرف في ماله بغير شراء ماذكر من حوائجه الضرورية.

وقد صدر قرار مجلس الوزراء رقم ١٥٦ بتاريخ ٨/ ٢/ ١٣٩٥هـ بالموافقة على اللائحة الأساسية لدور الحضانة الاجتماعية، وقد تضمنت اللائحة مايلي:

(المادة ١): دار الحضانة مؤسسة اجتماعية تنشئها وتتولى إدارتها والإشراف عليها وزارة العمل والشؤون الإجتماعية (الشؤون الاجتماعية).

(والمادة ٢): الهدف من إنشاء دور الحضانة هو (تقديم الرعاية المناسبة للأطفال الصغار ذوي الظروف الخاصة ممن لا تتوفر لهم الرعاية السليمة في الأسرة أو المجتمع الطبيعي[٢].

---

(١) انظر: لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الإجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

(٢) انظر: لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الإجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

(المادة ٥): يُقصد بالرعاية المناسبة التي تقدمها دار الحضانة كما ورد في المادة (٢) ما يلي:

١- إيواء الطفل والعناية به.

٢- تقديم الغذاء بحسب المعايير الصحية وتحت إشراف طبي.

٣- المحافظة على نظافة الطفل في بدنه وملابسه.

٤- كسوة الطفل بما يتناسب مع سنه وجنسه، بحسب المواصفات التي يعدها المختصون.

٥- توفير المحيط الاجتماعي المناسب الذي يسد بقدر المستطاع النقص الحاصل نتيجة لغياب الأسرة الطبيعية للأطفال.

٦- غرس بذور القيم والتنشئة الإسلامية في الصغار بحسب ما تسمح به سنهم وتبعاً لتوصيات خبراء التربية.

٧- توفير فرص التعليم التمهيدي للأطفال بحسب ما تسمح به استعداداتهم وأعمارهم.

٨- تهيئة فرص الترفيه البريء والنشاط الفردي والجماعي للأطفال تحت إشراف الحاضنات.

فقد صدر قرار مجلس الوزراء رقم ١٨٥ وتاريخ ٢/ ٥/ ١٣٨٧هـ بالموافقة على اللائحة الأساسية لدور التربية الاجتماعية للبنين والبنات، وقد تضمنت اللائحة ما يلي:

(المادة ١): تهدف دور التربية الاجتماعية للبنين والبنات إلى توفير أسباب الرعاية الكاملة للأيتام، بحيث تكون هذه الدور أقرب ما يمكن من بيت الأسرة

الطبيعية، وذلك عن طرق تقديم أنواع الرعاية المختلفة حسب ماهو منصوص عليها في هذه اللائحة[١].

(والمادة ٢): إن جو الأسرة الطبيعية هو المجال الملائم لرعاية الطفل أو الطفلة من النواحي النفسية والعقلية ونشأته النشأة السليمة، لذا فإن الإيواء بدور التربية الاجتماعية يعتبر آخر مرحلة من مراحل الرعاية عندما يثبت البحث الاجتماعي عدم توفر هذا الجو الأسري لرعاية الطفل أو الطفلة اليتيمة لدى أحد الأقارب.

(والمادة ٨): برامج الرعاية داخل الدور:

تقوم دور التربية الاجتماعية بتقديم برامج الرعاية التالية للمقبولين.

أ- الإيواء الكامل: حيث الإعاشة الكاملة والتأمينات الخاصة بالسكن والملبس والأدوات المدرسية.

ب- الرعاية الصحية: تقوم وزارة العمل والشؤون الاجتماعية بالاتفاق مع وزارة الصحة بندب أحد الأطباء من أقرب مؤسسة صحية للدار للقيام بأعمال الرعاية الصحية التالية:

أ- الكشف الطبي على طالبي الالتحاق قبل دخولهم الدار.

ب- الكشف الصحي على مرافق الدور من النواحي الصحية.

ج- الكشف الصحي على المطابخ وأدواتها وصلاحية خدمات الإعاشة وطريقة طهيها.

د - الكشف على الحالات المرضية وتحويل ما يلزم تحويله إلى المستشفى.

---

(١) انظر: لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الإجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

ه – الإشراف على إنشاء منزل صحي مصغر داخل الدار.

و– وصف العلاج للمرضى وتقرير عزل من تستدعي حالتهم ذلك.

ز– الإشراف على إنشاء صيدلية مبسطة للإسعافات الأولية للحالات الطارئة بالدار.

ح– تسجيل ملاحظاته اليومية عن النواحي الصحية والحالات المرضية في سجل خاص يحفظ بالدار(١).

ج – الرعاية الاجتماعية: تهدف برامج الرعاية الاجتماعية داخل الدور إلى مساعدة الملتحقين بها على التكيف مع نظام الحياة بها وحل ما يتعرضون له من مشكلات وإعدادهم الإعداد الصحيح للتكيف مع الحياة الطبيعية بعد تخرجهم من الدور وذلك كما يلي:

أ– إجراءات البحوث الاجتماعية لطالبي الالتحاق بالدور وإبداء الرأي بشأنها مما يتفق والصالح العام.

ب– حفظ ملف خاص لكل طفل أو طفلة موضحاً فيه مراحل التطور وملاحظات الاخصائيين عليه أو عليها.

ج– تنظيم أوجه النشاط الاجتماعي المختلفة مثل نظام الأسر والنادي الاجتماعي والفرق الرياضية والاجتماعية المختلفة وتطبيق نظام الحكم الذاتي كوسائل لتنمية قدراتهم واكتشاف مواهبهم.

د– تعمل الدار على استمرار الصلة بين الأطفال وأسرهم مثل تشجيع الأهل والأقارب على زيارتهم بالدار وإتاحة الفرصة لهم لتمضية العطلات بين ذويهم.

---

(١) انظر: لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الإجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

ه- تنظم الرحلات والمعسكرات كوسيلة لتعريفهم بوطنهم ودراسة معالمه الجغرافية والتاريخية والعمرانية.

و- يصرف للمقبولين بالدور مبلغ وقدره (ثلاثمائة ريالاً شهريـًا) كمصروفات جيبية، ويتولى الأخصائي الاجتماعي توجيههم إلى صرفها فيما يعود عليهم بالنفع، وتشجيعهم على الادخار وتكوين المقاصف التعاونية داخل الدار[1].

صدر قرار مجلس الوزراء رقم ٢٩٨ وتاريخ ٢٩/ ٢/ ١٣٩٨هـ بزيادة مصروف الجيب للطلاب بنسبة ٥٠٪ فأصبح ٤٥ ريالاً اعتباراً من ١/ ٣/ ١٣٩٨هـ.

صدر قرار مجلس الوزراء رقم ١٥٧ في ١٢/ ٩/ ١٤٠١هـ بزيادة مصروف الجيب إلى ١٢٠ ريالاً لكل طالب شهريـًا.

تتولى إدارة الدار تنظيم المراقبة النهارية والليلية على الحالات والإشراف على إقامة الشعائر الدينية في أوقاتها.

د – الرعاية التعليمية: تقوم الدور بتيسير حصول الأيتام المنتسبين على التحصيل الدراسي بالمدارس الابتدائية التابعة لوزارة التربية والتعليم أو الرئاسة العامة لتعليم البنات، كما تتولى تحديد فترات مناسبة لاستذكار الدروس المدرسية في قاعات خاصة، هذا بالإضافة إلى العمل على زيادة معلوماتهم عن طريق إنشاء مكتبات للقراءة الحرة وتنظيم المحاضرات والندوات الثقافية والدينية حسب ما تسمح به البرامج اليومية بالدور.

هـ – التدريب المهني والهوايات: حيث تظهر بعض الحالات ممن لا تتوفر لديهم الاستعدادات الفطرية لمتابعة الدراسات النظرية فتقوم وزارة العمل والشؤون

---

(١) انظر: لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الإجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

الاجتماعية بتوفير إمكانات التدريب المهني لهذه الفئة كوسيلة من وسائل إعدادهم لمواجهة الحياة وتيسير برامج التدريب المهني بالدور جنبـًا إلى جنب مع البرامج الدراسية متبعة الخطوات التالية:

١- تعطي لجميع أبناء الدور المقبولين بها فرص التدريب المهني على شكل هوايات فنية كجزء من نشاط الأسر، وتكون التمرينات المهنية في هذه المرحلة على شكل نماذج تربط الطفل أو الطفلة بالدار ويمكن استغلالها في تجميل عنابر النوم أو قاعات الدار.

٢- يحاول الأخصائي الاجتماعي بالاشتراك مع المدرب المهني اكتشاف استعدادات الأطفال وميولهم المهنية.

٣- إعطاء الأطفال الذين يثبت عدم استعدادهم لمتابعة الدراسة النظرية الفرصة للتركيز على تدريبهم مهنيـًا أو فنيـًا في الحالات التي يثبت تمشيها مع ميولهم.

٤- متابعة الأيتام المتدربين بعد تخرجهم من الدور بإلحاقهم بالورش الصناعية أو المعاهد المهنية[١].

الفرع الخامس: إجراءات التسجيل في دور الحضانة والرعاية الواردة في النظام:

فقد جاء في مواد النظام توضيح بعض إجراءات التسجيل ففي:

(المادة ٦): يشترط فيمن يقبل بدور التربية الاجتماعية ما يلي:

أ- أن يكون يتيم الوالدين أو أحدهما.

ب- ألا يكون له أسرة من أقربائه يمكنها أن تتولى رعايته.

---

(١) انظر: لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الإجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

ج- أن تكون الظروف المعيشية المحيطة به تهدد بانحرافه إذا استمر فيها.

د- ألا يقل سن الطفل أو الطفلة وقت تقديم طلب الالتحاق عن ست سنوات وألا يزيد عن اثنتي عشرة سنة.

ه- أن يكون سليماً من الأمراض.

و- ألا يبقى بالدار من تزيد سنه على ١٨ سنة.

ز- لوزير العمل والشؤون حق الإعفاء من شرط أو أكثر من شروط القبول عند الضرورة وفي حالات استثنائية خاصة[١].

(والمادة ٧): إجراءات قبول الحالات:

أ- يقدم طلب الالتحاق إلى مدير الدار مرفق به شهادة الميلاد وشهادة مصدقة من المحكمة الشرعية تثبت اليتم.

ب- يؤخذ على ولي الأمر تعهد بقبول إيداع الطفل في الدار وموافقته على إجراء البحوث الاجتماعية وإتباع نظام الدار.

ج- تقوم الدار بإيفاد أحد الأخصائيين الاجتماعيين أو الأخصائيات الاجتماعية لدراسة الحالة من كافة نواحيها حسب الاستمارات التي تعدها الوزارة لهذا الغرض وإعطاء الرأي في قبول الطفل أو الطفلة بالدار.

د- ترفع معاملة القبول مرفقاً بها البحث الاجتماعي للوزارة للاعتماد.

(والمادة ٧): يراعى عند إلحاق الطفل بدار الحضانة ما يلي:

١- أن تشمله إحدى الحالات المنصوص عليها في المادة (٣).

---

(١) انظر: لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الإجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

٢- أن ينطبق عليه شرط السن بحسب ما جاء في المادة (٤).

٣- أن يكون الطفل خاليـًا من الأمراض المعدية وفي حالة إصابته بأي مرض معد تتولى وزارة الصحة رعاية ومعالجته.

٤- موافقة من يتولى رعاية الطفل خطيـًا على إيداعه بدار الحضانة.

٥- يجوز إعادة قيد الطفل بالدار إذا ما تبين من متابعة الأسرة البديلة عدم صلاحيتها أو عدم رغبتها في استمرار رعايتها للطفل لسبب من الأسباب وذلك بشرط عدم تجاوزه السادسة من عمره، فإذا تجاوز سنه ذلك يحال لإحدى دور التربية الاجتماعية.

(والمادة ٨): في ظروف استثنائية خاصة يجوز لوزير العمل والشؤون الاجتماعية الإعفاء من شرط أو أكثر من شروط القبول وبما يحقق المصلحة العامة ما عدا السن والأمراض المعدية.

(والمادة ٩): يُقدم طلب مكتوب إلى وزارة العمل والشؤون الاجتماعية (الشؤون الاجتماعية) بإيداع الطفل، موقع من ولي الأمر أو الجهة الرسمية التي تحيل الطفل.

(والمادة ١٠): يُجرى الأخصائيون الاجتماعيون دراسة للحالة، ويُعد التقرير المفصل والذي يشتمل على التوصية التي يتوصل إليها على ضوء دراسة الحالة[١].

(والمادة ١١): يجرى تسجيل الطفل المقبول في سجل خاص وتدون فيه جميع المعلومات الخاصة بالحالة.

(والمادة ١٢): يُفتح ملف لكل طفل يحتوي على المستندات التالي ذكرها:

---

(١) انظر: لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الإجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

١- استمارة التحاق موقعة ممن يتولى رعاية الطفل.

٢- خطاب رسمي من الجهة الرسمية التي تحيل الطفل إذا ما كان إيداع الطفل عن طريق الإحالة من جهة رسمية.

٣- شهادة ميلاد الطفل إذا وجدت على أن تعمل الدار على استخراجها على وجه السرعة.

٤- تقرير طبي يثبت سلامة الطفل من الأمراض المعدية.

٥- شهادة وفاة الوالدين أو أحدهما أو صك شرعي بذلك في حالة كون قبول الطفل على هذا السبب.

٦- استمارة بحث الحالة على أن تتضمن أسباب ومبررات الإيداع.

٧- استمارة الكشف الطبي عند الدخول الأولي والمتابعة.

٨- استمارة ملاحظات الحاضنة (المربية)[١].

(والمادة ١٢): متابعة خريجي الدور:

أ- يُلحق الخريجون الذين يثبت استعدادهم لمتابعة الدراسات النظرية وذلك بحصولهم على ٦٥٪ من مجموع درجات امتحان الشهادة الابتدائية بالمؤسسة النموذجية بالرياض للبنين.

ب- تُدرس الحالات الأخرى وتتولى الدار متابعتها بما يتلاءم واستعداد كل منها، وذلك إما بتحويلها إلى مكاتب العمل لتشغيلها أو إلحاقها بالمعاهد المهنية، بحيث لا تترك حالة من الحالات إلا وقد ضمنت الوزارة تكيفها مع المجتمع الخارجي.

---

(١) انظر: لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الإجتماعية، ط٥، ٢٠٠٩م.

خاتمة

أمّا بعدُ..

فقد كان مرجوّاً من البحث – بعد هذه الرحلة العلميّة مع موضوع يُعْتَبَرُ من أهمّ الموضوعات التي تهمُّ المجتمع وتقضُّ مضجعه – أن يحقِّقَ نتائج ذات قيمة علميّة في مجال الدّراسات الفقهيّة سيما وإنّ الشريعة الإسلامية كان لها السبق على القوانين الوضعية، والمواثيق الدولية التي تدّعي أنّها تنادي بحقوق الإنسان، وحقوق الطفل، من حيث إرسائها قبل خمسة عشر قرناً جملة من هذه الحقوق التي تتعلّق بالأطفال اللقطاء، والتي ظهرت من خلال البحث، ولعلّي هُنا أُحاول أنْ أرصد أهمّ النتائج والتّوصيات التي توصّل إليها البحث في النّقاط التّالية:

١- حاول البحث – بقدر الإمكان، وبفضل الله تعالى – أنّ يُقدّم صورة واقعيّة لا بسة ثوب التكييّف الفقهي لِمَا عليه الأطفال اللُّقطاء، ومن مصادرَ مختلفة الزَّمن والتّنوّع.

٢- أبرز البحث عناية النّظام في بلادنا – المملكة العربية السعودية – ولله الحمد والمِنّة – بهذه الفئة من خلال ما جاء به من موادٍ في تشريعاته المختلفة والتي تعلّقت جميعها بحقوق هذه الفئة المُستضعفة، وأناطت تنفيذها إلى وزارة الشؤون الاجتماعية لتتولّى تقديم كل ما مِنْ شأنه حفظهم والقيام بحاجاتهم.

٣- اتضح بجلاء - ومن خلال المقارنة - مدّى مؤامة وموافقة المواد والأنظمة التّشريعيّة التي وضعتها المملكة العربيّة السعوديّة لفئة الأطفال اللُّقطاء، وأحكام الشريعة الإسلامية؛ وذلك لسير حكومتنا على منهج الكتاب والسنة.

❖ التّوصيّات:

١- ضرورة وضع شروط وضوابط معينة لمن يرغب في كفالة الطفل اللقيط

مع المتابعة المستمرة لضمان استمرار المحافظة عليه نفسيّاً وجسدياً وأخلاقياً.

٢- حثّ أفراد المجتمعات الإسلاميةّ على كفالة الأطفال اللقطاء، والقيام بشؤونهم، وإظهار أسمَى صور التّكافل الاجتماعي باعتبار أنّه لا يقلُّ أجراً عن كفالة اليتيم؛ بل قد يزيد عليه بحسب فتاوى بعض العُلماء.

٣- محاولة تغيير نظرة المجتمعات الشرقية تجُاه هذه الفئة حتى يتسنى لها الاندماج مع المجتمع بشكل طبيعي وإيجابي.

٤- وضع الحلول والتّدابير النّاجعة، والتي تحدّ من تنامي هذه الظاهرة ومعالجتها من منظور شرعي.

هذا والله تعالى أسألُ أنْ يُبارك في هذا العمل، وينفع به، وصلّى الله على نبيّنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المراجع والمصادر

-أولاً: القرآن الكريم.

١) الإجماع: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: ٣١٩هـ)، تحقيق: فؤاد عبدالمنعم أحمد، دار المسلم، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٢) أحكام الطفل اللقيط (دراسة فقهية مقارنة): عمر بن محمد السبيل، دار الفضيلة، الرياض – المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٣) الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن سيدالدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، تحقيق: عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت – لبنان.

٤) الاختيار لتعليل المختار: عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي البلاحي، مجد الدين أبو أبو الفضل الحنفي (المتوفى: ٦٨٣هـ)، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٣٥٦هـ-١٩٣٧م.

٥) الأعلام.

٦) أدب الطفل من منظور إسلامي: نجاح أحمد الظهار، دار المحمدي، جدة، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٧) الاستذكار: أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٨) أطفال بلا أسُر: عبدالله بن ناصر السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض – المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٩) إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين: أبو بكر بن محمد شطا الدمياطي المشهور بالبكري (المتوفى: بعد ١٣٠٢هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٠) الإقناع: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: ٣١٩هـ) تحقيق: الدكتور عبدالله بن عبدالعزيز الجبرين، ط١، ١٤٠٨هـ.

١١) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط٢، د.ت.

١٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ) وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، ط٢، د.ت.

١٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)، دار الحديث – القاهرة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١٥) التاج والإكليل لمختصر خليل: محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبدالله المواق المالكي (المتوفى: ٨٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م.

١٦) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: عثمان بن علي بن محجن البارعي،

فخرالدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: ٧٤٣ هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، ط١، ١٣١٣هـ.

١٧) التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب: أبو عبدالله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ.

١٨) تهذيب التهذيب: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط١، ١٣٢٦هـ.

١٩) الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني: صالح بن عبدالسميع الآبي الأزهري (المتوفى: ١٣٣٥هـ)، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ط، د.ت.

٢٠) الجامع لأحكام القرآن: أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م.

٢١) جواهر الاكليل.

٢٢) الجواهر المضيئة: محمد بن عبدالوهاب بن سليمان التميمي، دار العاصمة، الرياض – السعودية، ط١، ١٣٤٩ه.

٢٣) حاشيتا قليوبي وعميرة: أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٢٤) حق الحياة البشرية: أبو مدين أحمد بلختير، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٢٥) حقوق الأيتام واللقطاء في الإسلام: عبدالله بن ناصر السدحان، مركز النشر والإعلام، هيئة حقوق الإنسان، د.ط، د.ت.

٢٦) الحقوق الشرعية للطفل: التاج إبراهيم دفع الله أحمد، بحوث مؤتمر الطفل العربي، جامعة نايف العربية، الرياض، ١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م.

٢٧) حقوق الطفل اللقيط: أُسامة عمر الأشقر، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، العدد ٧٧، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٢٨) رد المحتار على الدر المختار: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢٩) الرعاية الاجتماعية للأطفال المحرومين من الرعاية الوالديه، مركز بحوث كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٢٣هـ.

٣٠) سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث أبو داود الأزدي السجستاني، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د.ط - د.ت.

٣١) سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة أبو عيسى الترمذي (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبدالباقي (جـ ٣)، وإبراهيم عطوه عوض (جـ ٤، ٥)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٣٢) شرح التلويح على التوضيح: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (المتوفى: ٧٩٣هـ)، مكتبة صبيح بمصر، د.ط - د.ت.

٣٣) شرح الزركشي على مختصر الخرقى، شمس الدين محمد بن عبدالله

الزركشي (ت: ٧٧٢هـ)، دار العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٣٤) الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك: دار المعارف، د.ط - د.ت.

٣٥) شرح فتح القدير: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (المتوفى: ٨٦١هـ)، دار الفكر، د.ط - د.ت.

٣٦) صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط - د.ت.

٣٧) الطفل مجهول النسب (اللقيط): عبدالجواد خلف محمد، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ط١، ٢٠٠٨م.

٣٨) عناية الإسلام باللقطاء: محمد المتولي محمود، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، العدد ١٦، ١٩٩٠م.

٣٩) فتاوى اللجنة الدائمة، المجموعة الأولى- المجموعة الثانية: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.

٤٠) فتح البارئ شرح صحيح البخاري: أحمد بن على بن حجر العسقلاني، ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقى، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب.

٤١) الفروع: محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبدالله، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٧٦٣هـ)، تحقيق: عبدالله بن عبد

المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

٤٢) القاموس الفقهي: سعدي أبو حبيب، دار الفكر، دمشق – سورية، ط٢، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٤٣) الكافي في فقه الإمام أحمد: أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٤٤) كفالة اللقيط وأثرها في الوقاية من الجريمة (دراسة تأصيلية): إعداد: علي بن محمد آل كليب، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية، الرياض، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

٤٥) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري ثم المدني فالمكي الشهير بالمتقي الهندي (المتوفى: ٩٧٥هـ)، تحقيق: بكري حياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٤٦) لسان العرب: للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٤٧) لوائح وأنظمة وزارة الشؤون الاجتماعية - وزارة الشؤون الاجتماعية - الرياض.

٤٨) المبسوط: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، د.ط - د.ت.

٤٩) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر

بن سليمان الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ)، المحقق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، د.ط، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٥٠) المجموع شرح المهذب: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، دار الفكر، د.ط - د.ت.

٥١) المحلى بالآثار: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ط - د.ت.

٥٢) المصنف: أبو بكر عبدالرزاق بن همام بن نافع الحميري الصنعاني (المتوفى: ٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي – الهند، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٥٣) معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، مكتبة تحقيق التراث في مدرسة الرسالة، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٥٤) المغني: أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م.

٥٥) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٥٦) الملكية في الشريعة الإسلامية،

٥٧) منح الجليل شرح مختصر خليل:

٥٨) المهذب في فقة الإمام الشافعي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن

يوسف الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت.

٥٩) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (المتوفى: ٩٥٤هـ)، دار الفكر، ط٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٦٠) نظرية الحق بين الشريعة والقانون، عبدالسلام العبادي،

٦١) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: ١٠٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ط أخيرة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

- **المراجع الإلكترونية:**

62) http://feqhweb.com/vb/t9752.

63) html#ixzz3vGRROh1Y

64) http://feqhweb.com/vb/t9752.html#ixzz3vGRROh1Y

The Legitimate Rights of Abandoned Children: A Comparative Jurisprudential Study

Dr Nawal Munawir Salih Al-Mutairi

Assistant Professor of Jurisprudence,

Department of Islamic Studies,

Faculty of Arts,

University of Dammam

Abstract

The present study aims to investigate the legitimate rights of abandoned children. The study includes an introduction, three chapters, and a conclusion. The introduction includes the significance and the rationale of the study. The first chapter investigates the word 'right' as a lexeme and as a notion, and examines the related concepts. The second chapter examines the legitimate rights of abandoned children. The third chapter investigates the effort made by the Kingdom of Saudi Arabia in caring for the rights guaranteed to the abandoned children through Islamic law. This paper identifies the authorities responsible for the provision of welfare assistance to the abandoned children, and the formal procedures embedded in the Saudi system that cares for the children whose parents are unknown. The conclusion includes the major results of the study, such as: (i) how Islamic law is superior to other international covenants that call for human rights and the rights of the

child, where fifteen centuries ago, this tolerant legitimacy has laid all the rights related to abandoned children, (ii) the kingdom of Saudi Arabia has pioneered in this area, as it takes from Islamic law a platform for rules and transactions, (iii) the rules and regulations established by the Saudi government include: (a) Islamic law necessitates the protection of abandoned children and forbids leaving them exposed to danger or death, (b) the guardian of the Kingdom is committed to take care of this group of children and ensures their right, (c) the government stipulate certain conditions for those who wish to provide care for the abandoned child with continuous follow-up in order to ensure that he/she is well-cared for psychologically, physically, and morally, (d) develop solutions that limit the growth of this social phenomenon and address it from a legitimate perspective.

Key words:

rights, legality, child, abandoned, someone of unknown descent, mixing, maintenance

التعارض في فهم النصوص وأثره في النوازل
دراسة تأصيلية تطبيقية

د. وليد بن علي بن محمد القليطي العمري
أستاذ أصول الفقه المساعد بقسم الراسات الإسلامية
بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة طيبة
wk-13@hotmail.com

تاريخ التحكيم: ١٤/ ٤/ ١٤٣٧ تاريخ الاجازة: ٢٥/ ٧/ ١٤٣٧

المستخلص:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد:

فهذا بحث بعنوان "التعارض في فهم النصوص وأثره في النوازل المعاصرة" دراسة تأصيلية تطبيقية. اشتمل على مقدمة وتمهيد وفصلين وثمانية مباحث وخاتمة.

ومن أهم نتائجه ما يلي:

١- المراد بتعارض الأدلة هو: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة بحيث يدل أحدهما على خلاف مايدل عليه الآخر.

٢- التعارض في فهم النصوص له أهمية كبرى للمجتهد، وذلك لاختلاف أنظار المجتهدين، في تطبيق الأدلة، وتحقيق مناطها، وكيفية الاستدلال بها عند تعارضها.

٣- لا يمكن وقوع التعارض بين الأدلة الشرعية مطلقاً، وإذا وقع فإنما يكون في ذهن المجتهد، لا في حقيقة الأمر، ومحل التعارض هو الظَّنيات، ويجب دفع التعارض بين الأدلة: بالجمع، أو النسخ، أو الترجيح.

٤- التعارض في فهم النصوص له تأثير واسع في النوازل الفقهية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية:

التعارض، فهم النصوص، النوازل

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإنّ علم أصول الفقه من أهم العلوم المساعدة على معرفة أحكام الله، فهو ميزان الأحكام الشرعية وعدة المجتهد في التقعيد للمسائل الكلية، وإنّ أهمية البحث في أي فن من فنون العلم تنبع من أهمية القضية التي يدرسها، ومن بين أهم مواضيع هذا العلم هو موضوع التعارض في فهم النصوص وأثره في النوازل، وتتجلى أهميته باعتباره مجالاً واسعًا لاختلاف الأحكام والأفهام، قال الإمام النووي[١] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "هذا فنٌ من أهم الأنواع، ويضطر على معرفته جميع العلماء من الطوائف، وإنما يكمل له الأئمة الجامعون بين الحديث والفقه، والأصوليون الغواصون على المعاني"[٢]، لذا فإنّ ما يتوهم وجوده بين الأدلة والنصوص من تعارض ظاهري، وفي أنظار المجتهدين، هو راجع إلى التطبيق وتحقيق المناط، وهذا يحتاج إلى فهم دقيق، وملكة أصولية واسعة في الاستنباط والتقعيد، ونظراً لهذه الأهمية أحببت الكتابة فيه.

مشكلة البحث:

لا يختلف علماء الأصول في كون (التعارض في فهم النصوص وأثره في النوازل) من المواضيع الهامة في أصول الفقه، ولذا فإن مشكلة البحث فيه تدور في النقاط التالية:

---

(١) هو: أبو زكريا يحيي بن شرف بن مري بن حسن الحزامي، النووي، الفقهيه الشافعي الحافظ الزاهد . من مؤلفاته: المجموع شرح المهذب لم يتمه، وروضة الطالبين، ورياض الصالحين . توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ سنة ٦٧٦هـ. ينظر: طبقات الشافعية للسبكي ٥/ ١٦٥، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ١٥٣.

(٢) ينظر: التقريب مع التدريب ٢/ ٦٥١.

١- ما موقع التعارض في فهم النصوص في أصول الفقه وقواعده؟

٢- ما النتائج المترتبة على التعارض في فهم النصوص؟

٣- هل كان التعارض في فهم النصوص سببًا لاختلاف الفقهاء في استباط الأحكام الفقهية؟

تأتي هذه الدراسة محاولة الإجابة عنها، وبسط القول حولها، ومثبتة في السياق نفسه أنّ التعارض في فهم النصوص ذو تأثير واسع في النوازل الفقهية المعاصرة.

خطة البحث:

يشتمل على مقدمة وتمهيد وفصلين وثمانية مباحث وخاتمة وفهارس.

التمهيد: في بيان مصطلحات البحث.

الفصل الأول: التأصيل العلمي للتعارض في فهم المجتهد.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: فهم النصوص وأثره في التعارض في عهد النبوة.

المبحث الثاني: حقيقة تعارض الأدلة.

المبحث الثالث: مسالك العلماء فيما ظاهره التعارض من النصوص.

الفصل الثاني: التطبيقات المستجدة لأثر فهم النصوص المتعارضة.

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: التبرع بالدم وأثره على الصيام.

المبحث الثاني: لبس الكمام في المناسك.

المبحث الثالث: التسويق الشبكي.

المبحث الرابع:نظام ال B.O.T (البناء والتشغيل والإعادة)

المبحث الخامس: التورق المصرفي المنظم.

منهج البحث:

١- توثيق أقوال العلماء من كتب المذاهب المعتمدة لكل مذهب.

٢- عزو الآيات القرآنية إلى سورها بذكر اسم السورة ورقم الآية.

٣- تخريج الأحاديث والآثار الواردة في الدراسة ونسبتها إلى كتب السنة، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما فإني أكتفي بتخريجه منهما أو من أحدهما، وإن لم يكن الحديث في الصحيحين التزمت بتخريجه مع الحكم عليه وبيان درجته.

٤- بينت الألفاظ والمصطلحات الواردة في البحث.

٥- ترجمت للأعلام الذين وردت أسماؤهم في البحث عدا المشهورين والمعاصرين.

٦- مناقشة أدلة القول المرجوح في الغالب.

٧- وضعت فهارس علمية للمراجع والموضوعات، كي يتيسر للقارئ الوصول إلى المعلومة بسهولة.

التمهيد:
في بيان مصطلحات البحث

١ -التعارض:

التعارض في اللّغة هو: تفاعل من العُرض -بضم العين-، وعرض الشيء ناحيته من أيّ وجه جئته، وكأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عُرض بعض، فيمنعه من النفوذ إلى حيث وُجِّه.

وعارض الشيء بالشيء معارضة: قابله، وعارضت كتابي بكتابه، أي: قابلته[١].

وفي الاصطلاح: "هو تقابل الدليلين على سبيل الممانعة"[٢].

٢ -الفهم:

الفهم في اللغة هو: "معرفتك الشيء بالقلب، فَهِمَه فَهماً وفَهَماَ وفهامه: علّمه، وفهمت الشيء: عقلته وعرفته"[٣].

قال ابن فارس[٤]: "الفاء والهاء والميم علم الشيء"[٥].

---

(١) ينظر: الصحاح ٣/ ١٨٠٤، لسان العرب ٧/ ١٦٧ مادة (عرض)، البحر المحيط ٦/ ١٠٩.

(٢) ينظر: المستصفى ٢/ ٣٩٥، شرح المنهاج للأصفهاني ٢/ ٧٨١، البحر المحيط ٦/ ١٠٩، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٠٥، تيسير التحرير ٣/ ١٣٦.

(٣) ينظر: لسان العرب مادة (فهم) ١٢/ ٤٥٩.

(٤) هو: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، توفي سنة ٣٩٥ه، من مؤلفاته: مقاييس اللغة، والمجمل في اللغة .

ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٠٤، الوافي بالوفيات ٧/ ١٨٢.

(٥) مقاييس اللغة، مادة: (فهم)، ٤/ ٤٥٧.

وفي التنزيل قال الله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾[١]. أي: (علمناه القضية)"[٢].

وفي الاصطلاح: "فِطنة يفهم بها صاحبها من الكلام ما يقترن من قول أو فعل"[٣].

وقيل:" الإدراك، وما تقرر في النفس من العلوم"[٤].

٣ -النصوص:

النصوص: جمع نصّ.والنصُّ في اللغة: الظهور والارتفاع، ومنه المِنصّة التي تجلس عليها العروس[٥].

واصطلاحـًا:له عدة اصطلاحات[٦]:

أحدها: مجرد لفظ الكتاب والسُّنَّة، فيقال: الدليل إما نص أو معقول، وهو اصطلاح أهل الجدل؛ يقولون: هذه المسألة يتمسك فيها بالنص،والقياس.

الثاني: ما يذكر في باب القياس، وهو مايقابل الإيماء وغيره.

الثالث: ما يقابل الظاهر، وهو: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، أو: ما يفيد

---

(١) سورة الأنبياء:٧٩

(٢) ينظر: معالم التنزيل للبغوي ٣/ ١٧٢.

(٣) ينظر: فتح الباري ١/ ١٩٩.

(٤) ينظر: تذكير الخلف بوجوب اعتماد فهم السلف د. وليد السعيدان ص ٢.

(٥) ينظر: المعجم الوسيط ص٩٢٦.

(٦) ينظر: البحر المحيط ١/ ٣٧٣.

بنفسه من غير احتمال[١].

والمراد من هذه الاصطلاحات الأول.

٤ -النوازل:

جمع نازلة، وهي في اللغة: هبوط الشيء ونزوله[٢].

وأما في الاصطلاح: فهي الحادثة المستجدة التي تحتاج إلى حكم شرعي[٣].

---

(١) ينظر: روضة الناظر ٢/ ٢٧،قواعد الأصول ص ٥١، مذكرة الشنقيطي ص ١٧٦، منهج الجمع بين النصوص والمقاصد د. محمد الجيزاني ص١١.

(٢) ينظر: مجمل اللغة ص ٨٦٤، أساس البلاغة ص ٤٥٣.مادة (نزل).

(٣) ينظر: سبل الاستفادة من النوازل للزحيلي ص٩، تفعيل فقه النوازل للدكتور محمد الجيزاني ص ١٧.

الفصل الأول

التأصيل العلمي للتعارض في فهم المجتهد

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول

فهم النصوص وأثره في التعارض في عهد النبوة

تفاوت العقول الناتج عنه اختلاف الفهم:أمر فُطر الناسُ عليه، ومن ذلك ما ورد عن الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ ومن بعدهم من علماء الإسلام في فهم حديث رسول الله - ﷺ- والتعرف على مراده، وهذا الجانب له أهمية كبرى؛ إذ به يتم العمل وفق مقصد الشارع.

وكانت مسائل الخلاف معدودة؛لوجود النبي -ﷺ-، ولتمكن الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ من اللغة العربية، وفهمهم مقاصد الخطاب النبوي على اختلاف وجوه بيانه، لكن مع تباعد العهد، وكثرة مستجدات الحياة، ظهرت الحاجة إلى قواعد ضابطة لفهم النصوص(١).

ومن ذلك اختلاف الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ في فهم المراد من قوله ﷺ يوم الأحزاب: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة»(٢). فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال: لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم: بل نصلّي لم يُرد منا ذلك فذُكر ذلك للنبي، ﷺ، فلم يعنِّف واحداً منهم.

---

(١) ينظر: ضوابط فهم السنة النبوية أ.د فالح الصغير ندوة علمية على موقع شبة السنة النبوية وعلومها. ٢٢/ ٦/ ١٤٣٠هـ.www.alssunnah.com

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الجهاد والسير (٢/ ١١٥) برقم ٤١١٧، ومسلم في صحيحه كتاب الجهاد والسير، باب: المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين (٣/ ١٣٩١) برقم ١٧٦٩.

والخِلاف النَّاشئ بين الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ هنا بسبب تعارض فهم المراد من عامٌّ مُتقدم يأمر بالمحافظة على صلاة العصر بوجه عام، وخاص ينهى عن صلاةِ عَصْر مُعينةٍ في يومٍ مُعينٍ لأناسٍ مُعينين.

قال الإمام النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: "فأخذ بعض الصحابة بهذا المفهوم نظراً إلى المعنى لا إلى اللفظ، فصلوا حين خافوا فوت الوقت، وأخذ آخرون بظاهر اللفظ وحقيقته فأخروها. ولم يعنف النبي ﷺ واحداً من الفريقين لأنهم مجتهدون؛ ففيه دلالة لمن يقول بالمفهوم والقياس ومراعاة المعنى ولمن يقول بالظاهر أيضـًا"[١].

وقال الإمام ابن القيم[٢]: "وقد اجتهد الصحابة في زمن النبى ﷺ في كثير من الأحكام ولم يعنفهم؛ كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بنى قريظة، فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق، وقال: لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بنى قريظة فصلوها ليلا، نظروا إلى اللفظ"[٣].

المبحث الثاني

حقيقة تعارض الأدلة

المراد بتعارض الأدلة: كما تقدم[٤] "هو: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، بحيث يدل أحدهما على خلاف ما يدل عليه الآخر.

---

(١) شرح صحيح مسلم ١٢ / ٩٨.

(٢) هو: الإمام محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، ابن القيم، فقيه، أصولي، مجتهد، توفي سنة (٧٥١هـ)من مؤلفاته: إعلام الموقعين عن رب العالمين، الطرق الحكمية، زاد المعاد في هدي خير العباد .ينظر في ترجمته:ذيل طبقات الحنابلة ٥/ ١٧٠، المقصد الأرشد لابن مفلح ٢/ ٣٨٤.

(٣) إعلام الموقعين ١ / ٢٠٣

(٤) في ص ٣١٢.

والتعارض إما أنّ يكون كلياً، وهو الذي يكون من كل وجه، بحيث لا يمكن الجمع بينهما، وهذا هو التناقض، وإما أن يكون جزئياً وهو الذي يكون من وجه دون وجه بحيث يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه"(١).

وقد ذكر أهل العلم -رحمهم الله- أنه لا تناقض بين القضيتين إذا اختلف زمنهما لاحتمال صدق كل منهما في وقتها؛ لأنه لا يشترط في التناقض اتحاد القضيتين في الوحدات الثماني التي منها الزمان والمكان والشرط والإضافة "(٢).

وعليه: فلا تعارض بين الناسخ والمنسوخ، ولا بين العام والخاص، ولا بين المطلق والمقيد"(٣). فكتاب الله عز وجل سالم من الاختلاف والتناقض، قال تعالى: ﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ "(٤).

وسنة النبي ﷺ الصحيحة مبرأة من التناقض والاختلاف، لا فرق في ذلك بين المتواتر والآحاد، قال تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴾"(٥).

وكذلك إجماع الأمة لا يمكن أنّ يتناقض، فلا ينعقد إجماع على خلاف إجماع أبداً.

والقياس الصحيح لا يمكن أنّ يتناقض "(٦).

---

(١) ينظر: تيسير التحرير ٣/ ١٣٦، المستصفى ٢/ ٣٩٥، البحر المحيط ٦/ ١٠٩، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٠٥، أضواء البيان ٢/ ٢٥٠، معالم أصول الفقه للدكتور محمد الجيزاني ص ٢٧٦.

(٢) ذكر الأصوليون أنّ شروط التناقض في القضايا ثمانية: اتحاد الموضوع، والمحمول، والإضافة، والجزء والكل، وفي القوة . ينظر: البحر المحيط ٦/ ١١٠.

(٣) ينظر: المرجع السابق، وإرشاد الفحول ٢/ ٣٧٧.

(٤) سورة هود آية ١.

(٥) سورة النجم آية ٣، ٤.

(٦) ينظر:مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٠/ ٢٨٩، إعلام الموقعين ١/ ١٦٧، و٣٣١، معالم أصول الفقه للدكتور محمد الجيزاني ص ٢٧٦- ٢٧٧.

فلا يمكن وقوع التعارض بين الأدلة الشرعية مطلقا، سواء كانت قطعية أم ظنية، في الواقع ونفس الأمر، وإذا وقع تعارض بينها في الظاهر، فهذا يكون في ذهن المجتهد وتصوره، لا في حقيقة الواقع، وإنما ذلك لقصور فهم المكلف، أو لقلة علمه، ومن ذلك عدم معرفته للناسخ والمنسوخ من الدليلين المتعارضين لجهله بتاريخ المتقدم منهما والمتأخر، أو لعدم معرفته وجه الترجيح بينهما، ونحو ذلك.

إذاً فمحلُّ التعارض هو الظنّيات، فيقع التعارض بين دليلين ظنيين"(١).

فإن وجد نصان ظاهرهما التعارض وجب الاجتهاد في صرفهما عن هذا الظاهر، والوقوف على حقيقة المراد منهما، تنزيهاً للشارع عن التناقض في تشريعه"(٢).

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "لا يصح عن النبي ﷺ أبدا حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبته الآخر من غير جهة الخصوص والعموم، والإجمال والتفصيل إلا على وجه النسخ وإن لم يجده"(٣).

وقال الإمام ابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٤):" لا اعرف أنه روي عن النبي ﷺ حديثان -بإسنادين صحيحين- متضادان، فمن كان عنده فليأت به حتى أؤلّف بينهما"(٥).

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٦): "وكل خبرين علم أنّ النبي ﷺ

(١) ينظر:شرح الكوكب المنير ٤/ ٦١٦، مذكرة الشنقيطي ص ٢٩٨، معالم أصول الفقه ص ٢٧٩.

(٢) ينظر:علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص ٢٣٠.

(٣) ينظر: الفقيه والمتفقه ١/ ٢٢١، نهاية السول٣/ ١٨٩، إرشاد الفحول ٢/ ٣٧٨-٣٧٩.

(٤) هو: الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السُلمي النيسابوري، توفي سنة ٣١١هـ، روى عن علي بن المديني، وإسحاق بن راهويه، وعنه أخذ البخاري ومسلم وغيرهما .من مؤلفاته: الصحيح والتوحيد .ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣/ ١٠٩، شذرات الذهب ٢/ ٢٦٢.

(٥) ينظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ٦١٨.

(٦) هو: أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي المعروف بالباقلاني، البصري، المالكي، الأصولي توفي سنة ٤٠٣هـ. ينظر: تاريخ بغداد ٥/ ٣٧٩،وفيات الأعيان ٤/ ٢٦٩.

تكلّم بهما، فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كان ظاهرهما التعارض"[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٢]: "لا يجوز أن يوجد في الشرع خبران متعارضان من جميع الوجوه وليس مع أحدهما ترجيح يقدم به "[٣].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "... لا تعارض بين أحاديثه الصحيحة ﷺ، فإذا وقع التعارض فإما أن يكون أحد الحديثين ليس من كلامه ﷺ، وقد غلط فيه بعض الرواة مع كونه ثقة ثبتـًا، فالثقة يغلط، ويكون أحد الحديثين ناسخا للآخر إذا كان يقبل النسخ، أو يكون التعارض في فهم السامع لا في نفس كلامه ﷺ، فلابد من وجه من هذه الوجوه الثلاثة، وأما حديثان صحيحان صريحان متناقضان من كل وجه، ليس أحدهما ناسخا للآخر، فهذا لا يوجد أصلا، ومعاذ الله أن يوجد في كلام الصادق المصدوق، الذي لا يخرج من بين شفتيه إلا الحق، والآفة من التقصير في معرفة المنقول والتمييز بين صحيحه ومعلوله، أو من القصور في فهم مراده ﷺ، وحمل كلامه على غير معناه"[٤].

وقال الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٥]: "من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد

---

(١) ينظر: الكفاية للخطيب البغدادي ص ٤٣٣.

(٢) هو: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني ثم الدمشقي،تقي الدين،تفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، برع في جميع العلوم، توفي سنة ٧٢٨ه، من مؤلفاته: منهاج السنة النبوية، درء تعارض العقل والنقل .ينظر: ذيل طبقات الحنابلة ٢/ ٣٨٧، شذرات الذهب ٦/ ٨٠.

(٣) ينظر: المسودة ص ٣٠٦ .

(٤) زاد المعاد في خير العباد ٣ / ١١٣.

(٥) هو: الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، الأصولي، من علماء المالكية، توفي سنة ٧٩٠هـ من مؤلفاته: الموافقات في أصول الشريعة، الاعتصام .ينظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص٤٦، شجرة النور الزكية ص٢٣١.

تتعارض، فالشريعة لا تعارض فيها البتة، ولا يوجد دليلان أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم. وعلى الناظر في الشريعة أن ينظر بعين الكمال، وأن يوقن أنه لا تضاد بين آيات القرآن، ولا بين الأخبار النبوية، ولا بين أحدهما على الآخر، فإذا أدى بادئ الرأي إلى ظاهر اختلاف، فوجب عليه أن يعتقد انتفاء الخلاف، لأنّ الله تعالى قد شهد له أن لا اختلاف فيه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[1]، وعليه فليقف وقوف المضطر السائل عن وجه الجمع، أو المسلِّم من غير اعتراض"[2].

ويظهر مما سبق أن أكثر الأصوليين[3] ذهبوا إلى أنه لا يوجد تعارض بين الأدلة الشرعية في حقيقة الأمر وإنما يكون التعارض في الظاهر، وفي أنظار المجتهدين، وهو راجع إلى التطبيق وتحقيق المناط، وذلك يرجع عندهم لعدة أمور[4]:

الاول: القصور في فهم مراد الله تعالى، ومراد النبي ﷺ.

الثاني: القصور في معرفة الصحيح من المعلول من الأحاديث.

الثالث: عدم معرفة الناسخ من المنسوخ.

الرابع: إنّ المجتهدين غير معصومين فيجوز في حقهم الخطأ.

---

(١) سورة النساء: ٨٢

(٢) الموافقات ٤ / ٢٩٤

(٣) وذهب بعض الأصوليين إلى أنّه جاز وواقع، ومنهم من قال: هو جائز غير واقع.ينظر: إرشاد الفحول ٢/ ٣٧٨، ومذكرة العلامة الشنقيطي ص ٢٩٨، علم أصول الفقه وأثره في صحة الفتوى لمعالي أ.د عبدالرحمن السديس ص ١٩٢.

(٤) ينظر: الفقيه والمتفقه ١/ ٢٢١، نهاية السول٣/ ١٨٩، إرشاد الفحول ٢/ ٣٧٨-٣٧٩.

وأما الأدلة على عدم وجود تعارض حقيقي بين النصوص هي كما يلي[١]:

١-قول الله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[٢] حيث أمر الله تعالى في هذه الآية – عند الاختلاف والتنازع – بالرجوع إلى كتابه وسنة رسوله ﷺ ولو كان فيهما تناقض أو اختلاف لما كان في الرجوع إليهما فائدة، بل كان الرجوع إليهما مما يزيد التنازع والاختلاف.

٢-إنّ الأحاديث النبوية الصحيحة لا تعارض فيها كما قال الله عز وجل في حق نبيه ﷺ: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴾[٣] وما كان وحياً من الله فهو منزه عن الاختلاف والتناقض؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾[٤].

٣- إنّ الأصوليين قد اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة ظاهرا[٥] – إذا لم يمكن الجمع ولم يعلم التاريخ بين النصين فيقال بالنسخ – وأنه لا يصح إعمال أحد الدليلين المتعارضين من غير نظر وبحث عن مرجح له، فلو كان التعارض الحقيقي جائزاً؛ لأدى ذلك إلى رفع باب الترجيح وعدم العمل به والبحث عنه لأنّ البحث عنه –لدفع التعارض– ليس له فائدة ولا إليه حاجة، وذلك لجواز وقوع التعارض الحقيقي[٦].

---

(١) ينظر: التعارض والترجيح بين الأدلة للبرزنجي ٤٦-٤٩.

(٢) سورة النساء آية ٥٩.

(٣) سورة النجم آية ٣، ٤.

(٤) سورة النساء آية٨٢.

(٥) ينظر: البحر المحيط ٦/ ١١٠، شرح الكوكب المنير٤/ ٦٠٩.

(٦) ينظر: روضة الناظر ٢/ ٤٣٠، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٠٩، مذكرة العلامة الشنقيطي ٢٩٩.

المبحث الثالث

مسالك العلماء فيما ظاهره التعارض من النصوص

ذهب جمهور أهل العلم[١]: إلى وجوب دفع التعارض بين الأدلة على النحو التالي[٢]:

أولا: الجمع

وهو لغة: تأليف المتفرق، يقال: جمع الشيء عن تفرقه يجمعه جمعا فاجتمع، وتجمع القوم إذا التفوا حول بعض.[٣]

أما اصطلاحـًا فهو: الإتلاف بين الأدلة الشرعية وتوافقها، وبينا أن الاختلاف بينهما غير موجود حقيقةً.[٤]

فيجب على المجتهد أن يحاول الجمع بين الدليلين المتعارضين ظاهرا، لأنّ إعمال الأدلة كلها أولى من إهمالها وإهمال بعضها، فيحاول المجتهد أن يحمل كل واحد من الحديثين على وجه يختلف عن الوجه الذي حمل عليه الحديث الآخر، فقد يكون بينهما عموم وخصوص او إطلاق وتقيد.

---

(١) ينظر: الرسالة ٣٤١-٣٤٢، قواطع الأدلة للسمعاني ١/ ٤٠٤، إعلام الموقعين ٢/ ٤٢٥،الموافقات ٤/ ٢٩٤، تدريب الراوي ٢/ ١٧٥، معالم أصول الفقه ٢٧٩.

(٢) وبعض أهل العلم يقدم الترجيح على النسخ،وخالف في هذه المسألة الحنفية، ولهم في دفع التعارض أربعة طرق:

١- النسخ .٢- الترجيح .٣- الجمع . ٤- ترك العمل بالدليلين . ينظر: كشف الأسرار للبخاري ٣/ ١٢٠، أصول السرخسي ٢/ ١٢، كشف الأسار للنسفي ٢/ ٨٦-٨٩.

(٣) ينظر: لسان العرب ٨ / ٥٣، القاموس المحيط٩١٧مادة (جمع) .

(٤) ينظر: التعارض والترجيح للبرزنجي ٣٣٨.

قال الإمام الخطابي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:[١] "وسبيل الحديثين إذا اختلفا في الظاهر وأمكن التوفيق بينهما وترتيب أحدهما على الآخر: ألا يحملا على المنافاة ولا يضرب بعضهما ببعض، ولكن يستعمل كل واحد منهما في موضعه، وبهذا جرت أقضية العلماء[٢].

وليس كل جمع بين دليلين متعارضين يصح؛ بل إن للجمع الصحيح شروطا هي كما يلي:

الأول: أن يكون كل دليلٍ من الدليلين المتعارضين ثابت الحجية، فلا يجوز الجمع بين دليلين ضعيفين.

الثاني: لا يجوز الجمع بين دليلين قوي ودليل ضعيف، بل يصار هنا إلى ترجيح الأقوى.

الثالث: أن يكون الجامع من أهل الاجتهاد والنظر الدقيق في الشريعة.

الرابع: ألا يخالف المجتهد بجمعه وتأويله المتكلف الأحكام الشرعية المتفق عليها أو ما علم من الدين بالضرورة[٣].

ثانيا النسخ:

النسخ في اللغة إبطال الشئ وإقامة غيره مكانه، ونسخ الشئ بالشئ ينسخه وانتسخه: أزاله به وأبدله. والعرب تقول: نسخت الشمس الظل وانتسخته ازالته،

---

(١) هو: الإمام أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي، توفي سنة ٣٨٨ه، من مؤلفاته:معالم السنن، بيان إعجاز القرآن .ينظر: سير أعلام النبلاء ١٧/ ٢٣، التذكرة ٣/ ١٠١٨.

(٢) معالم السنن للخطابي ٣/ ٦٨.

(٣) قواطع الأدلة للسمعاني ١/ ٤٠٤، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٦٠٩-٦١٢، والموافقات ٤/ ٢٩٤.

والمعنى اذهبت الظل وحلت محله[١].

وفي الاصطلاح: رفع الحكم السابق بخطاب متقدم بخطاب مُتَراخٍ عنه[٢]. فإن تعذر الجمع – وكان الحديثان يقبلان النسخ – نظر في التاريخ لمعرفة المتقدم من المتأخر فيكون المتأخر ناسخا للمتقدم.

ثالثاً الترجيح:

الترجيح لغة: هو التغليب والتمييل ومنه رجح الميزان إذا مال[٣].

وفي الاصطلاح:" تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى لدليل"[٤]. قال ابن النجار[٥] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والعمل بالراجح فيما له مرجِّح هو قولُ جماهير العلماء، سواء كان المرجح معلومـًا أو مظنونـًا، حتى إن المنكرين للقياس عملوا بالترجيح في ظواهر الأخبار.

وخالف البعض في العمل بالمرجِّح المظنون، واقتصروا الترجيح في المقطوع به. ومنهم من ذهب عند التعارض إلى التخيير أو التوقف.

وليس هذا بشيء؛ لأنّ العمل بالأرجح متعيّن عقلاً وشرعـًا، وقد عملت الصحابه رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ بالترجيح مجتمعين عليه، والترجيح دأب العقل والشرع، حيث

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة ٥/ ٤٢٤، لسان العرب ٣/ ٦١مادة (نسخ).

(٢) ينظر: العدة ٣/ ٧٧٨، أصول السرخسي ٢/ ٥٣، البحر المحيط ٤/ ٦٤، شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٢٦.

(٣) ينظر: الصحاح ١/ ٣٦٤، لسان العرب ٢/ ٤٤٥مادة (رجح) .

(٤) ينظر: البحر المحيط ٦/ ١٣٠، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦١٦، تيسير التحرير ٣/ ١٣٦.

(٥) هو: محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، تقي الدين أبو البقاء، الشهير بابن النجار، فقيه حنبلي، توفي سنة ٩٢٨ه، من مؤلفاته: منهى الإرادات، وشرح الكوكب المنير . نظر: النعت الأكمل للغزي ص ١٤١، شذرات الذهب ١٠ / ٥٧١.

احتاجا إليه"[١].

وأوجه الترجيح كثيرة لا تنحصر[٢]، وذلك لأنّ ما يحصل به تغليب ظن على ظن كثير جداً، والضابط فيه:أنّه متى اقترن بأحد الدليلين ما يقويه ويُغلِّب جانبه وحصل بذلك الاقترانِ زيادةُ ظنّ أفاد ذلك ترجيحَه على الدليل الآخر[٣].

الفصل الثاني

التطبيقات المستجدة لأثر فهم النصوص المتعارضة.

المبحث الأول

التبرع بالدم وأثره على الصيام

هذه المسألة مبنية على فهم نصين متعارضين في حكم الحجامة للصائم وهما حديث ابن عباس[٤]. رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا "أن النبي ﷺ احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم"[٥]، وحديث ثوبان[٦]. مولى النبي ﷺ وشداد بن أوس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا[٧]. عن النبي ﷺ "أفطر

---

(١) شرح الكوكب المنير ٤/ ٦١٩- ٦٢١.

(٢) الترجيح إما أن يكون بين دليلين نقليين، أو بين عقليين، أو بين نقلي وعقلي . ينظر: البحر المحيط ٦/ ١٣٦، روضة الناظر ٢/ ٣٩٥شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٢٧، مذكرة الشنقيطي ص٢٩٩، معالم أصول الفقه ص ٢٨٢.

(٣) ينظر: المراجع السابقة .

(٤) هو: عبدالله بن العباس بن عبد المطلب، ابن عم الرسول ﷺ، ولد قبل الهجرة بـ(٣أعوام)، حبر الأمة، وترجمان القرآن، توفي سنة ٦٨هـ بالطائف . ينظر في ترجمته: أسد الغابة ٣ / ١٨٦، الإصابة ٤/ ١٤١.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب الصوم، باب الحجامة والقيء للصائم (٣/ ٣٣) برقم ١٩٣٨.

(٦) ثوبان بن بجدد، مولى النبي ﷺ، سبي من أرض الحجاز فاشتراه النبي ﷺ وأعتقه، فخدمه إلى أن مات، مات بحمص سنة ٥٤ه ينظر: سير أعلام النبلاء ٣/ ١٥، الاصابة ١٦٢برقم ١٠٢٦.

(٧) أبو يعلى شداد بن أوس بن ثابت بن المنذر النجاري الخزرجي، من فضلاء الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وعلمائهم توفي ببيت المقدس سنة ٥٨ه. ينظر: سير أعلام النبلاء ٢/ ٤٦٠، الاصابة ٥٧٢ برقم ٤٠٠٥.

الحاجم والمحجوم"[١].

وقد اختلف أهل العلم في الحجامة: هل تفطر الصائم أو لا؟. فذهب الأئمة الثلاثة: أبو حنيفة ومالك والشافعي[٢]، إلى أنها لا تفطر، لما روى البخاري عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي ﷺ احتجم وهو محرم، واحتجم وهو صائم[٣].

ونوقش استدلالهم: بأن احتجام النبي ﷺ إنما كان في سفرٍ لا في حضر، لأنه لم يكن قط محرماً مقيماً ببلده، إنما كان محرماً وهو مسافر، والمسافر وإن كان ناوياً للصوم جاز له أن يحتجم وهو مسافر، وإن كانت الحجامة مفطرة[٤].وذهب الإمام أحمد إلى أن الحجامة تفطر[٥]، وهو مذهب أكثر فقهاء الحديث[٦]، لحديث أن النبي ﷺ قال: "أفطر الحاجم والمحجوم"[٧].

ونوقش: بأنه منسوخ[٨]. وأجيب: أن النسخ يحتاج إلى معرفة التاريخ، ولا

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب في الصائم يحتجم ٢/ ٣٠٨ برقم ٢٣٦٧، والإمام أحمد في المسند ٨/ ٤١٤ برقم ١٧١١٨، والنسائي في السنن الكبرى، كتاب الصيام، باب ذكر الاختلاف على أبي قلابة عبدالله بن زيد الجرمي، برقم ٣١٢٥، وابن ماجة في سننه،كتاب الصيام، باب ما جاء في الحجامة للصائم، ٢/ ٥٨٣ برقم ١٦٨٠ والحديث صححه جمع من أهل العلم منهم: علي بن المديني وإسحاق بن راهويه والبخاري ينظر:العلل الكبير للترمذي ١/ ٣٦٢، التنقيح لابن عبد الهادي ٣/ ٢٥٥.

(٢) ينظر: فتح القدير ٢/ ٣٣٤، البناية ٤/ ٤٠، المدونة الكبرى ١/ ٣٨٧، المنتقى ٢/ ٥٦، الحاوي ٣/ ٤١٦، المجموع ٦ / ٣٨٩.

(٣) سبق تخريجه ص٣٢٩.

(٤) ينظر: صحيح ابن خزيمة برقم ١٩٦٥.

(٥) ينظر:المغني ٤/ ٣٥٠،مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبدالله ٢/ ٦٢٤.

(٦) ينظر:مجموع الفتاوى ٢٥/ ٢٥٢.

(٧) سبق تخريجه ص ٣٣٠.

(٨) ينظر:الأم للشافعي ٢/ ١٠٦ برقم ٣٠٩٠.

يعرف تاريخه، ودعوى النسخ لا تثبت بمجرد الاحتمال[١].

الترجيح:

بالنظر إلى دليل كل فريق فإنه يظهر لي رجحان القول بأن الحجامة مفطرة؛ وذلك لقوة دليلهم وسلامته من المعارضة، وخروجاً من الخلاف.

وينبني على ما سبق: التبرع بالدم إذ هو عملية مشابهة للحجامة بسبب سحب كمية كبيرة من الدم، فأشبهت الحجامة تصوراً وحكماً وحقيقة، فيكون التبرع بالدم مفسداً للصوم وإليه ذهب العلامة ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ.[٢].

وذكر العلامة ابن باز رَحِمَهُ ٱللَّهُ "أنّ الأحوط فعله في الليل؛ لأن الغالب أنه يخرج منه دم كثير فيشبه الحجامة " وأنها تفطر[٣].

المبحث الثاني
لبس الكمام في المناسك

من المسائل التي يكثر حولها الاستفسار مسألة لبس الكمام في المناسك، وهل هو من محظورات الإحرام أو لا؟

وهذه المسألة مبنية على مسألة أخرى وهي حكم تغطية الوجه للمحرم فمن منعه ينبني على قوله تحريم لبس الكمام، ومن أجازه فلا يمنع من ذلك[٤].

---

(١) ينظر:تهذيب السنن ٣/ ٢٥٠.

(٢) ينظر: مجموع فتاوى محمد بن صالح بن عثيمين ١٩/ ٢٥١.

(٣) ينظر: مجموع فتاوى الشيخ ابن باز ١٥/ ٢٧٣. النوازل الفقهية المعاصرة للدكتور أسامة الخلاوي ٣٣٦.

(٤) ينظر: مسائل فقهية معاصرة في الحج للدكتور السند ص ٤٥.

ومحل النزاع في حكم لبس الكمامات هل تدخل الكمامة تحت مسمى المخيط الذي يعد من محظورات الإحرام للرجال؟ وهل يجوز لبس النساء لها وهن ممنوعات من لبس النقاب حال الإحرام؟ فإن قلنا إنّ تعريف المخيط كما قال أهل العلم: هو ما خيط على قدر العضو[١] رأى أن الكمامة مفصلة على قدر ما تغطي من الوجه، فلا يرى جوازها حال الإحرام للرجال؛ لأنها بذلك داخلة في مسمى المخيط الذي هو من المحظورات. ومن رأى أن الكمامات ليست مفصلة على قدر ما تستر من البدن، رأى جوازها حال الإحرام للرجال؛ لأنها خارجة عن مسمى المخيط. وأما المرأة فمن يرى أن الكمامات داخلة في معنى النقاب الذي هو محظور على المرأة لم يجوّزها.ومن يرى أن الكمامات ليست داخلة في معنى النقاب جوّزها؛ لأنها وإن صح أنها تستر بعض الوجه إلا أنها ليست نقابـًا وبخاصة أنّ من أهل العلم من نبه على الفارق بين حرمة لبس النقاب على المحرمة وجواز ستر وجهها حال الإحرام بأي ساتر ليس النقاب ولا ما دخل في مسماه.[٢].

وسبب الخلاف في هذه المسألة هو التعارض في فهم النصوص[٣]. فقد ثبت في الصحيحين من حديث ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بَيْنَمَا رَجُلٌ وَاقِفٌ بِعَرَفَةَ، إِذْ وَقَعَ عَنْ رَاحِلَتِهِ، فَوَقَصَتْهُ[٤]. -أَوْ قَالَ: فَأَوْقَصَتْهُ- فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْنِ وَلا تُحَنِّطُوهُ، وَلا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ؛ فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا، وفي رواية لمسلم، قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَهُوَ مُحْرِمٌ، قَالَ: "ادْفِنُوهُ فِي

---

(١) ينظر: البحر الرائق ٢/ ٣٤٨، المجموع ٧/ ٢٥٥.

(٢) ينظر:نوازل الحج للدكتور علي بن ناصر الشلعان ٢٣٣-٢٤٣.

(٣) ينظر:بداية المجتهد ١/ ٣٢٧.

(٤) وقصته: من الوقص، وهو كسر العنق، وقص الرجل إذا سقط عن دابته، فاندقت عنقه . ينظر: شرح النووي على مسلم ٨/ ١٢٩.

ثَوْبَيْهِ وَلا تُخَمِّرُوا وَجْهَهُ، وَاغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، فَإِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْعَثُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُلَبِّي "(١).

فأما تغطية وجه المحرم فقال مالك وأبو حنيفة : هو كرأسه(٢)، وقال الشافعي وأحمد: لا إحرام في وجهه، بل له تغطيته(٣).

واستند أصحاب القول الأول إلى رواية الامام مسلم في منع تخمير الوجه، وأصحاب القول الثاني احتجوا برواية الصحيحين في منع تخمير الرأس فقط.

ولتجاذب المرجحات في المسألة اختلف اختيار المحققين من أهل العلم رحمهم الله، فذهب الامام ابن القيم الى جواز تغطية الوجه للمحرم(٤)، واختار عدم الجواز في العصر الحاضر العلامة ابن باز رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٥)، ومنهم من فصل القول فاعتبر الحاجة في ذلك، فإن وجدت جاز وإلا فلا وهو اختيار العلامة ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٦)، وهو الذي يظهر لي والعلم عند الله.

وما تقدم ذكره خاص بالرجل، وأما المرأة فلا يجوز لها لبس هذه الكمامات، لأن المحرمة منهية عن ستر وجهها بما فصل على قدره كالنقاب والبرقع ونحوه،

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب جزاء الصيد،باب سنة المحرم إذا مات ٣/ ٤٦برقم ١٠٩.و مسلم في كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات ٨/ ١٢٦:رقم ١٢٠٦

(٢) ينظر:المبسوط للسرخسي ٤ / ١٢٨، المدونه ١/ ٢٩٦، الذخيرة ٣/ ٣٠٧.

(٣) ينظر: شرح السنة للبغوي ٧/ ٢٤٠، المجموع ٧/ ٢٥٠،الشرح الكبير ٣/ ٢٧١،زاد المعاد في خير العباد لابن القيم، ٣ / ١١٣.

(٤) ينظر:حاشية ابن القيم على سنن أبي داود ٥/ ١٩٨.

(٥) ينظر: فتاوى العلامة ابن باز ١٧/ ١١٧.

(٦) ينظر: فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٢/ ١٣٠،

لقوله ﷺ (ولا تنتقب المرأة المحرمة...)[١]، والكمامة داخلة في ذلك فهي وإن لم تكن ساترة للوجه كله، فهي ساترة لبعضه بمفصل على قدر هذا البعض، ومحل عدم جواز لبس الأنثى لهذه الكمامات إذا لم تكن ثم حاجة معتبرة للبسها، فإن وجدت جاز للمحرمة لبس الكمامة، فالحاجة تنزل منزلة الضرورة، ويجب عليها إذا لبستها أن تخرج فدية أذى؛ لأنّ المحرم إذا احتاج إلى فعل محظور من محظورات الإحرام فعله وافتدى فدية أذى كما قال الله تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾[٢].

واختاره سماحة العلامة مفتي عام المملكة عبد العزيز آل الشيخ حفظه الله[٣].

المبحث الثالث

التسويق الشكبي

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول:مفهوم التسويق الشكبي:

"هو برنامج تسويق يحصل فيه المسوق على عمولات أو حوافز مالية نتيجة لبيعه المنتج أو الخدمة (إن وجدت)، إضافة لحصوله على عمولات عن كل شخص يتم اعتماده مساعدا أو تابعا للمسوق وفق أنظمة وبرامج عمولات خاصة[٤].

---

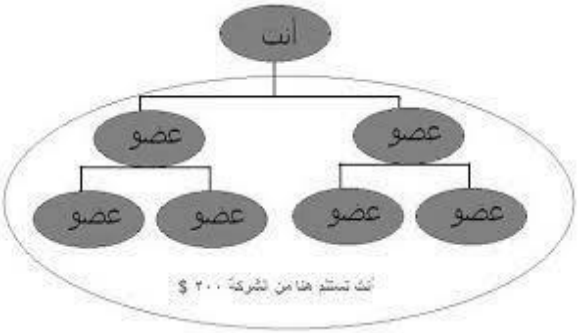
(١) أخرجه البخاري في كتاب جزاء الصيد، رقم١٨٣٨.

(٢) سورة البقرة آية ١٩٦.

(٣) ينظر: مجلة البحوث الإسلامية العدد الثالث والثمانون ١٤٢٨-١٤٢٩ه من فتاوى سماحة الشيخ عبد العزيز آل الشيخ، نوازل الحج للدكتور علي بن ناصر الشلعان ٢٣٣-٢٤٣.

(٤) التسوق الشبكي من المنظور الفقهي، أسامة عمر الأشقر، دراسة منشورة في مجلة الزرقاء للبحوث =

ويمكن تعريفه بتعريف مختصر بأنه: نظام تسويقي مباشر يروّج لمنتجاته عن طريق المشترين بإعطائهم عمولات مالية مقابل كل من يشتري عن طريقهم وفق شروط معينة(١).



المطلب الثاني:التعارض في فهم النصوص وأثره في التسويق الشبكي.

الأصل في المعاملات المالية الحل، كما هو مقرر في قواعد الشريعة، قال تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾(٢)، ولا يعدو التسويق الشبكي أن يكون نوعًا من البيوع الجديدة التي لم يأتِ نصٌّ من كتاب ولا سنة بالمنع منها، فتُرد إلى أصلها من الإباحة، أو أنه من قبيل السمسرة(٣)، المشروعة، فالشركة تعطي هذه العمولات مقابل الدلالة على منتجاتها وشرائها، شأنها شأن أصحاب العقار الذين يخصصون جزءًا من مبلغ الأرض المبيعة للوسيط الذي قام بدلالة المشتري عليها(٤).

=

والدراسات في عددها الأول لعام ٢٠٠٦م ٨/ ٤، التسويق الشبكي بندر الذيابي ص١٤-١٥.

(١) التسويق التجاري وأحكامه في الفقه الإسلامية للدكتور حسين الشهراني ص ٥٠٢.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٣) السمسرة: هي التوسط بين البائع والمشتري، والسمسار هو: الذي يدخل بين البائع والمشتري متوسطاً لإمضاء البيع، وهو المسمى الدلال؛ لأنّه يدل المشتري على السلع، ويدل البائع على الأثمان . ينظر: الموسوعة الفقهية ١٠ / ١٥١ .

(٤) ينظر: تعارض العقود وأثره في القضايا المالية المعاصرة أ.د عوض حميدان الحربي ص ٣٩، التسويق =

ويتعارض مع هذا الأصل إن التسويق الشبكي لا يخلو من القمار والغرر وأكل المال بالباطل، وكذلك وجود فروق مؤثرة بين السمسرة وعمولات التسويق الشبكي، يمتنع معها الإلحاق والقياس، فالسمسرة لا يشترط فيها شراء السمسار لأي شيء، وعملات التسويق الشبكي يشترط فيها شراء المسوق لمنتج الشركة، والسمسرة يستحق السمسار نصيبه على كل معاملة، أما في التسويق الشبكي فلا يستحق المسوق العمولة إلا بشروط، والسمسرة تكون السلعة فيها مقصود المشتري لذاتها، أما التسويق الشبكي فالعمولة فيه هي مقصود المشتري فهذه المعاملة قد دخلها جملة من الأمور التي يكفي بعضها للنقل عن أصل الإباحة إلى التحريم، ومن ذلك: القمار والغرر وأكل المال بالباطل[١].

المطلب الثالث: الحكم عليه:

اختلف المعاصرون في حكم هذه المسألة:

القول الأول: التحريم: وممن حرم هذه المعاملة هيئات علمية ومجامع فقهية، مثل: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية[٢].

القول الثاني: الجواز، وممن قال بهذا القول: لجنة الفتوى بالأزهر[٣].

=

التجاري وأحكامه في الفقه الإسلامية للدكتور حسين الشهراني ص ٥١٥، التسويق الشبكي تحت المجهر" تأليف الباحث: زاهر سالم بلفقيه ص١٦

(١) ينظر: تعارض العقود وأثره في القضايا المالية المعاصرة أ.د عوض حميدان الحربي ص٣٩، التسويق الشبكي تحت المجهر" تأليف الباحث: زاهر سالم بلفقيه ص١٧.

(٢) ينظر فتوى اللجنة الدائمة رقم (٢٢٩٣٥) وتاريخ ١٤/ ٣/ ١٤٢٥هـ، وينظر فتوى مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في السودان في جلسته رقم ٣/ ٢٤ وبتاريخ ١٧/ ٤/ ١٤٢٤هـ.

(٣) ينظر: التسويق التجاري وأحكامه في الفقه الإسلامية للدكتور حسين الشهراني ص٥٢٣، وينظر "التسويق الشبكي تحت المجهر" تأليف الباحث: زاهر سالم بلفقيه ص١٤

الأدلة:استدل أصحاب القول الأول -القائلين **بالتحريم**- بما يلي:

١- أن هذه العملية من أنواع الميسر والقمار الذي نهى الله عزوجل عنه في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾[١].

٢- ما اشتملت عليه هذه المعاملة من أكل الشركات لأموال الناس بالباطل، وقد قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ ﴾[٢].

واستدل أصحاب القول الثاني القائلين **بالجواز**، بما يلي:

١- الأصل في المعاملات المالية الحل، كما هو مقرر في قواعد الشريعة، قال تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[٣]، ولا يعدو التسويق الشبكي أن يكون نوعًا من البيوع الجديدة التي لم يأتِ نصٌّ من كتاب ولا سنة بالمنع منها، فتُرد إلى أصلها من الإباحة[٤].

ونوقش هذا الدليل:بأنه قد دخل على هذه المعاملة جملة من الأمور التي يكفي بعضها للنقل عن أصل الإباحة إلى التحريم، ومن ذلك: القمار والغرر وأكل المال بالباطل، فكيف بها مجتمعة!(٥).

---

(١) سورة المائدة، آية رقم (٩٠-٩١).

(٢) سورة النساء، آية ٢٩.

(٣) سورة البقرة آية (٢٧٥).

(٤) ينظر: التسويق الشبكي تحت المجهر" تأليف الباحث: زاهر سالم بلفقيه ص١٦

(٥) ينظر: التسويق الشبكي تحت المجهر" تأليف الباحث: زاهر سالم بلفقيه ص١٦، التسويق التجاري حسين الشهراني ٥٢٦.

٢- أنه من قبيل السمسرة المشروعة، فالشركة تعطي هذه العمولات مقابل الدلالة على منتجاتها وشرائها، شأنها شأن أصحاب العقار الذين يخصصون جزءًا من مبلغ الأرض المبيعة للوسيط الذي قام بدلالة المشتري عليها(١).

ونوقش هذا الدليل: بوجود فروق مؤثرة بين السمسرة وعمولات التسويق الشبكي، يمتنع معها الإلحاق والقياس؛ فالسمسرة لا يشترط فيها شراء السمسار لأي شيء، وعملات التسويق الشبكي يشترط فيها شراء المسوق لمنتج الشركة، والسمسرة يستحق السمسار نصيبه على كل معاملة أما السويق الشبكي فلا يستحق المسوق العمولة إلا بشروط، والسمسرة تكون السلعة فيها مقصود المشتري لذاتها أما التسويق الشبكي فالعمولة فيه مقصود المشتري(٢).

٣- أن العمولات في التسويق الشبكي من باب الجعالة الجائزة في الإسلام، والتي يستحقها المشترك عند إتيانه بعملاء جدد للشركة(٣).

ونوقش هذا الدليل:بوجود اختلاف حقيقي بينهما؛لأن الجعالة لا يشترط فيها الشراء، بخلاف التسويق الشبكي(٤).

الراجح: مما سبق يترجح والله أعلم قول القائلين بتحريم التسويق الشبكي؛ وذلك لقوة أدلتهم؛ وضعف أدلة القائلين بالجواز.

ورد في فتاوى اللجنة اللجنة الدائمة(٥): أن هذا النوع من المعاملات محرَّم، وذلك أن مقصود المعاملة هو العمولات وليس المنتج،...، فالمنتج الذي تسوقه

(١) ينظر: التسويق الشبكي تحت المجهر" تأليف الباحث: زاهر سالم بلفقيه ص١٦

(٢) ينظر: المرجع السابق، والتسويق التجاري حسين الشهراني٥٢٩.

(٣) ينظر "التسويق الشبكي تحت المجهر" تأليف الباحث: زاهر سالم بلفقيه ص١٨.

(٤) ينظر: المرجع السابق وأحكام عقد الاستصناع لناصر النشوي ص ١٩٥.

(٥) فتوى رقم (٢٢٩٣٥) وتاريخ ١٤-٣-١٤٢٥هـ.

هذه الشركات مجرد ستار وذريعة للحصول على العمولات والأرباح.

وجاء أيضا في قرار المجمع الفقه الإسلامي رقم ٣/ ٢٤ بتاريخ ١٧ ربيع الآخر ١٤٢٤ هـ الموافق له ١٧/ ٦/ ٢٠٠٣ م ما يلي[١]:

١. إن الاشتراك في شركات التسويق الشبكي لا يجوز شرعـًا؛ لأنه قمار.

٢. إن نظام شركات التسويق الشبكي لا صلة له بعقد السمسرة كما تزعم الشركة، وكما حاولت أن توهم أهل العلم الذين أفتوا بالجواز على أنه سمسرة من خلال الأسئلة التي وجهت لهم والتي صوّرت لهم الأمر على غير حقيقته.

المبحث الرابع
نظام الB.O.T (البناء والتشغيل والإعادة)

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول:مفهوم نظام الB.O.T

هو اختصار لعبارة (BUILD OPERATE TRANSFER)، والتي تعني البناء والتشغيل والتحويل.

وهو: اتفاق مالك أو من يمثله مع ممول (شركة المشروع) على إقامة منشأ وإدارتها، وقبض العائد منها، كاملاً أو حسب الاتفاق، خلال فترة متفق عليها بقصد استرداد رأس المال المستثمر مع تحقيق عائد معقول، ثم تسليم المنشأة صالحة للأداء المرجو منها[٢].

---

(١) قرار المجمع الفقهي الإسلامي بتاريخ ١٧ ربيع الآخر لعام ١٤٢٤ه، برقم: ٣/ ٢٤.

(٢) قرار المجمع الفقهي الإسلامي الدولي دورته ١٩ في الشارقة في الخامس من جمادي الأولى ١٤٣٠هـ.

المطلب الثاني: التعارض في فهم النصوص وأثره في نظام B.O.T

تعارضت العقود بسبب اختلاف فهم المعاصرين في تكييف عقد البناء والتشغيل على أربعة أقوال:

القول الأول: عقد البناء والتشغيل يكيف على أنه عقد الاستصناع(١).وبه قال الدكتور عبدالستار ابو غدة، وتبنته ندوة البركة الثالثة والعشرين(٢)

وحجة هذا القول: عموم الأدلة الآمرة بالوفاء بالعقود مالم تكن مخالفة للأصول الشرعية، ومنها عقد الاستصناع.(٣).

ونوقش: بأنه من صور بيع الدين بالدين، والإجماع منعقد على منع ذلك(٤)؛ لأن المصنوع مؤجل وثمنه مؤجل(٥).

القول الثاني: يكيف على أنه عقد جعالة(٦)،(٧)

---

(١) الاستصناع في اللغة: مصدر من " استصنع " أي: طلب الصنعة، واستصنع الشيء دعاه إلى صنعه.
وفي الاصطلاح: عقد على مبيع في الذمة شُرط فيه العمل .ينظر في تعريفه: القاموس المحيط ٣ / ٥٩، بدائع الصنائع ٦ / ٨٤ وينظر: عبد الستار أبوغدة عقد البناء والتشغيل والاعادة"B.O. T " وتطبيقه في تعمير الأوقاف والمرافق العامة ص١٢، عقد الاستصناع لمحمد سليمان الأشقر ١/ ٢٢٧، عقد الاستصناع ومدى اهميته في الاستثمارات الاسلامية المعاصرة لمصطفى الزرقاء ص ١٨.

(٢) ينظر: عبد الستار أبو غدة عقد البناء والتشغيل والإعادة"B.O. T " وتطبيقه في تعمير الأوقاف والمرافق العامة ص١٥، قرارات وتوصيات ندوة البركة للاقتصاد الاسلامي ص ٢٩٨.

(٣) ينظر:العقود المبتكرة للدكتور خالد الرشود، ص١٥٠، تعارض العقود أ.د عوض الحربي ص٢٩.

(٤) ينظر:الاجماع لأبن المنذر ص١١٧.

(٥) ينظر:أحكام عقد الاستصناع لناصر النشوي ١٩٥.

(٦) اصطلاحاً: ما جُعل للإنسان من شيء على فعل .ينظر: حاشية رد المحتار ٣/ ٦٧٤.

(٧) ينظر: عقد البناء وإعادة الملك ص ٢٢- ٢٣،تطبيق عقد الجعالة في الخدمات المصرفية لغدير أحمد خليل ص٩.

وحجتهم في ذلك: أن صورة هذا العقد مشابه لعقد الجعالة فالجهة المانحة لامتياز المشروع هي الجاعلة، وان المنفذ له هو العامل، واما محل الجعالة فهما إنجاز البناء، وأما الجعل فهو منفعة المشروع(١).

ونوقش: بأنّ هناك فرقًا بين عقد الجعالة، وعقد البناء والتشغيل من وجهين:

١- أن عقد البناء والتشغيل عقد لازم لا يحق لأحد الطرفين فسخه، بخلاف عقد الجعالة فإنه عقد جائز(٢).

٢- أن عقد البناء والتشغيل معلوم العمل، بخلاف الجعالة فقد شُرعت لأجل جهالة العمل(٣).

القول الثالث: يكيف على أنه عقد إجارة(٤)،(٥)

وصورة ذلك: أن المؤجر: هو الدولة أو الهيئة الإدارية مانحة الامتياز. وأن المستأجر هو الجهة صاحبة الامتياز، والعين المؤجرة: هي الأرض التي يقام عليها المشروع، والأجرة: هو تملك الدولة لأصول المشروع وأبنيته في نهاية المدة المعلومة المتفق عليها بين الطرفين(٦).

---

(١) ذكره الدكتور عبد الستار أبو غدة ينظر: عبد الستار أبوغدة عقد البناء والتشغيل والاعادة" B.O. T " وتطبيقه في تعمير الأوقاف والمرافق العامة ص١٦.

(٢) ينظر: العقود المبتكرة ص ١٣٨.

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) الإجار لغة: مشتق من الأجرة، والأجرة في اللغة له معنيان: الكراء والأجرة على العمل، والجبر. وفي الاصطلاح: تمليك المنفعة بعوض معلوم . ينظر: معجم مقاييس اللغة ١/ ٦٢مادة أجر، طلبة الطلبة للنسفي ص٢٦١. وينظر في هذا التكيف: عقد البناء والتشغيل وإعادة الملك ص (٢٢-٢٣)

(٥) ذكره الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان ينظر: عقد البناء والتشغيل واعادة الملك ص ٢٢.

(٦) ينظر: العقود المبتكرة ص١٤١.

ونوقش:بأنّ الأُجرة في هذا العقد غير معلومة؛ لأنّ مواصفات البناء وإنّ كانت معلومة للطرفين لكن من المعروف أنّ مرور الزمن ينقصُ قيمة البناء فلا تُعلم قيمته وقت التسليم[١].

القول الرابع: يكيف على أنه عقد مستحدث لا مثيل له في العقود الفقهية المعروفة[٢]، وتبنى هذا القول: المجمع الفقه الإسلامي[٣]، واختاره الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان[٤]، وحجتهم: بأن هذا العقد بتركيبته الكاملة عقد كامل جديد متعدد الأنواع، متفاوت المراحل ففيه شبه من عقد الإجارة، وعقد الاستصناع، وعقد الجعالة، لكن من بعض الوجوه وليست مشابهة كلية، فيبقى عقدا مستحدثا،لم يعرف من قبل، والأصل في العقود الإباحة[٥]، وهو الذي يظهر لي والعلم عند الله.

وقدصدر قرار المجمع الفقهي الإسلامي بذلك:

ونصه:"بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع تطبيق نظام البناء والتشغيل والإعادة B.O.T في تعمير الأوقاف والمرافق العامة، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يأتي:

أولا: يقصد بعقد البناء والتشغيل والإعادة: اتفاق مالك أو من يمثله مع ممول (شركة المشروع) على إقامة منشأة وإدارتها، وقبض العائد منها، كاملاً أو حسب الاتفاق، خلال فترة متفق عليها بقصد استرداد رأس المال المستثمر مع تحقيق عائد

---

(١) ينظر: المرجع السابق ص١٣٩.

(٢) المصارف الإسلامية والتنمية الصناعية. د. حسن يوسف داوود ص (٢٩) ط – دار الفكر العربي ١٩٩٨م

(٣) في دورته التاسعة عشرة بالشارقة قرار رقم ١٨٢.

(٤) ينظر: عقد البناء والتشغيل وإعادة الملك ص ٢٢.

(٥) ينظر: المرجع السابق .

معقول، ثم تسليم المنشأة صالحة للأداء المرجو منها.

ثانيا: عقد البناء والتشغيل والإعادة عقد مستحدث، فهو وإن شابه في بعض صوره التعاقدات وأدوات الاستثمار المعهودة فقها، فإنه ربما لا يتطابق مع أي منها.

ثالثا: يجوز الأخذ بعقد البناء والتشغيل والإعادة في تعمير الأوقاف والمرافق العامة"[١].

الضوابط الشرعية لتنفيذ عقد البناء والتشغيل والتحويل (إعادة الملكية)[٢]:

(١) دقة العقد وتفصيل الحقوق والواجبات لكافة الأطراف بما يمنع الخصومة، وهو المعتاد في مثل هذه العقود؛ إذ كلما كانت بنود الاتفاق دقيقة، مفصلة، محكمة توضح حقوق كل طرف في العقد، يكن هذا أدعى إلى منع الخصومة.

(٢) صحت أركان العقد وشروطه، وخلوه من المحظور في فقه المعاملات.

(٣) أن يحقق العقد المقاصد الشرعية، والمصالح الشخصية التي لا تتعارض والمبادئ الشرعية.

(٤) خلو العقد من المحظورات الشرعية كلاً وجزءاً.

المبحث الخامس:التورق المصرفي المنظم. وفيه مطالب:

المطلب الأول:مفهوم التورّق المنظم والمصرفي:

التورّق المصرفي: قيام المصرف بعمل نمطي يتم فيه ترتيب بيع سلعة (ليست

---

(١) قرار المجمع الفقه الإسلامية الدولي المنعقد في دورته ١٩ في إمارة الشارقة الخامس من جمادي الأولى ١٤٣٠هـ.

(٢) ينظر: عقد البناء والتشغيل وإعادة الملك ص (٢٣).

من الذهب أو الفضة) من أسواق السلع العالمية أو غيرها، على المستورق بثمن آجل، على أن يلتزم المصرف - إما بشرط في العقد أو بحكم العرف والعادة - بأن ينوب عنه في بيعها على مشتر آخر بثمن حاضر، وتسليم ثمنها للمستورق(١).

المطلب الثاني: التعارض في فهم النصوص وأثره في نظام التورق المصرفي المنظم

تعارض في هذه المعاملة المالية عقدان أحدهما: العموم في المعاملات وهو: أن الأصل في العقود الحل والإباحة قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾(٢)، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾(٣)، حيث دلت الآيتان على أن الأصل في العقود المالية الإباحة إلا ما دل الدليل الخاص على تحريمه(٤).

وثانيهما: أن هذا العموم يعارضه دليل خاص وهذا الدليل هو مشابهة هذه المعاملة في المصارف ببيع العينة(٥) لأن التزام البائع في عقد التورق بالوكالة في بيع السلعة لمشتر آخر، أو ترتيب من يشترطها يجعلها شبيهة بالعينة الممنوعة شرعـًا،

---

(١) المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ٢٣/ ١٠/ ١٤٢٤هـ، بيع العينة والتورق للدكتوره هناء الحنيطي ص١٨٩.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٧٥.

(٣) سورة المائدة الآية رقم ١.

(٤) العقود المالية المركبة للعمراني ص٧٢، تطبيقات التورق واستخداماته في العمل المصرفي لعيسى موسى ص١٢، بيع العينة والتورق للدكتوره هناء الحنيطي ١٨٤-١٨٦، بيع العينة والتورق ص١٩٧، تعارض العقود أ.د عوض الحربي ص ٢٢.

(٥) العينة لغة:خيار الشيء،جمعها: عَين، العِينة: بكسر العين: السلف،وأعتانَ الرجلُ إذا اشترى الشيء بنسيئة.

واصطلاحـًا:" أن يبيع سلعة من غيره بثمن مؤجل، ويسلمها للمشتري، ثم يشتريها منه نقداً بأقل من ذلك الثمن ليسلم من الربا ظاهرا ".ينظر: لسان العرب مادة عين ص ٣٠٦، القاموس المحيط ٣/ ١٢٤٠، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣/ ١٢٣.

سواء أكان الالتزام مشروطًا صراحة أم بحكم العرف والعادة المتبعة؛لحديث ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (لَئِنْ تَرَكْتُمُ الْجِهَادَ، وَأَخَذْتُمْ بِأَذْنَابِ الْبَقَرِ، وَتَبَايَعْتُمْ بِالْعِينَةِ، لَيُلْزِمَنَّكُمُ اللهُ مَذَلَّةً فِي رِقَابِكُمْ، لَا تَنْفَكُّ عَنْكُمْ حَتَّى تَتُوبُوا إِلَى اللهِ وَتَرْجِعُوا عَلَى مَا كُنْتُمْ عَلَيْهِ)(١).

وجه الدلالة:أن الحديث حرم بيع العينة، وفي التورق المصرفي المنظم تشبه بالعينة؛لكون البنك متول لطرفي العقد.

المطلب الثالث: الحكم الفقهي للتورق المصرفي المنظم.

اختلف العلماء المعاصرون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: التحريم وممن قال به: المجمع الفقهي التابع لرابط العالم الإسلامي بمكة المكرمة(٢).

القول الثاني: الجواز وممن قال به: الشيخ عبدالله المنيع(٣) وآخرون(٤).

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٩ / ٥١) رقم ٥٠٠٧،وأبي داود في سننه برقم ٣٤٦٢، وابن عدي في الكامل ٢/ ٢٥٦، والبيهقي في السنن الكبرى ٥/ ٣١٦، وصححه العلامة الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ في السلسلة الصحيحة ١/ ١٥ رقم ١١.

(٢) وممن قال به أيضًا: الشيخ علي السالوس، والصديق محمد الأمين الضرير، ورفيق المصري . ينظر: الجامع في أصول الربا لرفيق المصري ص١٧، قرار المجمع الدورة السابعة عشرة في الفترة من ١٩-٢٣ شوال ١٤٢٤ه، بيع العينة والتورق للدكتوره هناء الحنيطي ص ٢٠١-٢٠٢.

(٣) ينظر: حكم التورّق كما تجربة المصارف الإسلامية في الوقت الحاضر للشيخ المنيع ص٣.

(٤) منهم: الدكتور محمد عبدالغفار الشريف، والدكتور موسى آدم، والدكتور علي القرة داغي . ينظر: التطبيقات المصرفية للتورّق للدكتور محمد الشريف مقدم إلى ندوة البركة الثالثة والعشرين رمضان ١٤٢٣ه، تطبيقات التورّق واستخداماته في العمل المصرفي الإسلامي للدكتور موسى عيسى، مقدم إلى مؤتمر "دور المؤسسات المصرفية الإسلامية في الاستثمار والتنمية" جامعة الشارقة صفر ١٤٢٣ه، حكم التورق في الفقه الإسلامي للدكتور علي القرة داغي، مقدم إلى مؤتمر "دور المؤسسات المصرفية الاسلامية في الاستثمار والتنمية" جامعة الشارقة صفر ١٤٢٣ه .

الأدلة: استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

١- أن التورّق من بيع المضطر؛ وذلك لأن المضطر إن أعاد السلعة إلى بائعها فهي العينة، وإن باعها لغيره فهو التورّق، وإن رجعت إلى الثالث يدخل بينهما فهو مُحلل الربا، والأقسام الثلاثة يعتمدها المرابون، وأخفها التورّق، فمطالبوا التورّق هم المضطرون إلى النقد ولا يجدون من يقرضهم، فمقصودهم الثمن(١).

٢- إن التورّق حيلة ووسيلة من وسائل الربا، فالمتورّق ينوي حصول النقد حاضراً مقابل دين في الذمة أكثر منه وهو عين ربا النّسيئة المحرم، فالعبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني، فالتواطؤ والتحايل على الربا واضح في صيغة التورّق المصرفي(٢).

٣- التورّق المصرفي المنظم صورة من صور بيع العينة، فالقصد من بيع التورّق هو الحصول على النقد، وذلك لأنّ المصرف هو الذي يبيع السلعة للمتورّق نسيئة بأكثر من ثمنها نقداً، وهو الذي يتولى بيعها لمن يشاء نقداً وبأقل من ثمنها الذي باعها هو به(٣).

- واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾(٤).

وجه الاستدلال من الآية: أن الله عز وجل أحل جميع صور البيع إلا مادل

---

(١) ينظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٣ / ١٨٢، بيع العينة والتورق ص ٢٠٣.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٩/ ٢٣٨، التورّق المنظم لسامي السويلم، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الاسلامي، مكة المكرمة، جماد الثاني ١٤٢٤هـ، بيع العينة والتورق ص ٢٠٥- ٢٠٦.

(٣) ينظر: الرأي الفقهي في التورّق المصرفي للصديق الضرير ص ٤١، بيع العينة والتورّق ص ٢٠٨.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

الدليل على تحريمه، فالتورّق المنظم من البيوع المشمولة بالعموم في الحل فيبقى على أصل الإباحة، وأنه نوع من البيوع المباحة بنص الآية الكريمة(١).

ونوقش وجه الاستدلال بالآية: التورّق المنظم اسم لمعاملة تجمع بين عقدين: أحدهما الشراء بثمن مؤجل من طرف، والثاني البيع حالاً لطرف آخر بثمن أقل من المؤجل، وكون كل عقد على انفراده مشروعاً لا يعني أن المجموع مشروع، والآية الكريمة تناولت "البيع" مطلقاً دون أن يفهم منه أي شروط أو عقود إضافية تخل بمقصوده، فلفظ" البيع "في الآية لا يتناول صورة التورّق(٢).

٢- قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ ﴾(٣).

وجه الدلالة: ينهى الله تبارك وتعالى عباده المؤمنين عن أن يأكلوا أموال بعضهم بعضاً بالباطل، لكن المشروعة بينهم التي تكون عن تراضٍ من البائع والمشتري.

فظاهر النصوص يقتضي جواز كل بيع إلا ما خصه الدليل، فالتورّق المصرفي المنظم من البيوع الجائزة، ولم يأت دليل يدل على تحريمه(٤).

ونوقش وجه الاستدلال بالآية: أنّ الله عز وجل حرم أحذ دراهم بدراهم أكثر منها إلى أجل لما في ذلك من ضرر المحتاج، وأكله ماله بالباطل، وهذا المعنى موجود في صورة التورّق المصرفي، وإنما الأعمال بالنيّات وإنما لكل امرئ ما

---

(١) ينظر: حكم التورّق للشيخ المنيع ص ٣-٤.

(٢) ينظر: التورّق المنظم للسويلم ص ٣١-٣٣.

(٣) سورة النساء، الآية ٢٩.

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير ١/ ٤٧٩، بيع العينة والتورّق ص ١٩٤-١٩٥.

نوى[١].

٣- قاعدة "الحاجة تُنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"[٢].

فالحاجة تنزل فيما يحظره ظاهر الشرع منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، وتنزيلها منزلة الضرورة في كونها تثبت حكماً، فالضرورة هي الحالة الملجئة إلى ما لا بد منه، والحاجة هي الحالة التي تستدعي تيسيراً وتسهيلاً لأجل الحصول على المقصود، فهي دون الضرورة من هذه الجهة.

فالنفع والمصلحة متحقق في التورّق المصرفي المنظم، وهو مسيس الحاجة إلى النقود، فالمستورق ليس أمامه للحصول على السيولة سوى القرض الحسن[٣].

ونوقش هذا الدليل: الضرورة تقدر بقدرها، ولا تطلق هكذا دون ضوابط، فالضرورات التي كفلها الإسلام هي الضرورات الخمس: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال.

فمجرد الحاجة لا يكفي لاستباحة المحرم، فالتورّق لا ينزل منزلة الضرورة فليس هناك ضرورة تصل بنا إلى الوقوع في الشبهات، فلا يوجد ضرورة معتبرة شرعـاً تصل بنا إلى التعامل بالتورّق، وترك صيغ الاستثمار والتمويل الإسلامي[٤].

الراجح: مما سبق يترجح والله أعلم قول القائلين بتحريم التورّق المصرفي المنظم؛ وذلك لقوة أدلتهم؛ وضعف أدلة القائلين بالجواز.

---

(١) ينظر: التورّق والتورّق المصرفي للسلامي ص ٢١.

(٢) ينظر: شرح القواعد الفقهية للزرقاء ص ١٥٥.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص ٢٠٩، بيع العينة والتورّق ص ١٩٦.

(٤) ينظر: التورّق المصرفي في نظر التحليل المحاسبي لحسين شحاته ص ٢٥، التورّق للسويلم ص ٣٨، بيع العينة والتورّق ص ٢٣٨-٢٤١.

ومما يعضد ذلك: ما جاء في قرار المجمع الفقهي الإسلامي

"فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في المدة من ١٩-٢٣/ ١٠/ ١٤٢٤هـ، الذي يوافقه ١٣-١٧ / ١٢ / ٢٠٠٣ م، قد نظر في موضوع: التورق كما تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر، وبعد الاستماع إلى الأبحاث المقدمة حول الموضوع، والمناقشات التي دارت حوله، تبين للمجلس أن التورق الذي تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر هو: قيام المصرف بعمل نمطي يتم فيه ترتيب بيع سلعة (ليست من الذهب أو الفضة) من أسواق السلع العالمية أو غيرها، على المستورق بثمن آجل، على ان يلتزم المصرف -إما بشرط في العقد أو بحكم العرف والعادة- بأن ينوب عنه في بيعها على مشتر آخر بثمن حاضر، وتسليم ثمنها للمستورق.

وبعد النظر والدراسة، قرر مجلس المجمع ما يلي:

أولاً: عدم جواز التورق الذي سبق توصيفه في التمهيد للأمور الآتية:

١- أن التزام البائع في عقد التورق بالوكالة في بيع السلعة لمشتر آخر أو ترتيب من يشترطها يجعلها شبيهة بالعينة الممنوعة شرعـًا، سواء أكان الالتزام مشروطـًا صراحة أم بحكم العرف والعادة المتبعة.

٢- أن هذه المعاملة تؤدي في كثير من الحالات إلى الإخلال بشروط القبض الشرعي اللازم لصحة المعاملة.

٣- أن واقع هذه المعاملة يقوم على منح تمويل نقدي بزيادة لما سمي بالمستورق فيها من المصرف في معاملات البيع والشراء التي تجري منه والتي هي صورية في معظم أحوالها، هدف البنك من إجرائها أن تعود عليه بزيادة على ما قدم

من تمويل.. وهذه المعاملة غير التورق الحقيقي المعروف عند الفقهاء، وقد سبق للمجمع في دورته الخامسة عشرة أن قال بجواز بمعاملات حقيقية وشروط محددة بينها قراره.. وذلك لما بينهما من فروق عديدة فصلت القول فيها البحوث المقدمة.. فالتورق الحقيقي يقوم على شراء حقيقي لسلعة بثمن آجل تدخل في ملك المشتري ويقبضها قبضاً حقيقياً وتقع في ضمانه، ثم يقوم ببيعها هو بثمن حال لحاجته إليه، قد يتمكن من الحصول عليه وقد لا يتمكن، والفرق بين الثمنين الآجل والحال لا يدخل في ملك المصرف الذي طرأ على المعاملة لغرض تبرير الحصول على زيادة لما قدم من تمويل لهذا الشخص بمعاملات صورية في معظم أحوالها، وهذا لا يتوافر في المعاملة المبينة التي تجريها بعض المصارف.

ثانياً: يوصي مجلس المجمع جميع المصارف بتجنب المعاملات المحرمة، امتثالاً لأمر الله تعالى.

كما أن المجلس إذ يقدر جهود المصارف الإسلامية في إنقاذ الأمة الإسلامية من بلوى الربا، فإنه يوصي بأن تستخدم لذلك المعاملات الحقيقية المشروعة دون اللجوء إلى معاملات صورية تؤول إلى كونها تمويلاً محضاً بزيادة ترجع إلى الممول"[1].

---

(١) ينظر: الدورة السابعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في الفترة من ١٩-٢٣شوال ١٤٢٤هـ، والدورة التاسعة عشرة المنعقد بمكة المكرمة من ٢٢-٢٦ ١٤٢٨هـ.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد؛ فيطيب لي أنّ أسجِّل في هذه الخاتمة خلاصة وافية لهذا البحث، وذلك في ثماني نقاط:

أولاً: التعارض في فهم النصوص له أهميته الكبرى للمجتهد، وتتجلى هذه الأهمية باعتباره مجالاً واسعـًا لاختلاف أنظار المجتهدين، في تطبيق تلك الأدلة، وتحقيق مناطها، وكيفية الاستدلال بها عند تعارضها، وتمانعها، ومعرفة كيفية درء هذا التعارض بسبب هذا الفهم.

ثانيـًا: من أسباب اختلاف الفقهاء التعارض في فهم النصوص.

ثالثـًا: كان الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ ينطلقون في اجتهاداتهم من قواعد شرعية في فهم النصوص.

رابعـًا: المراد بتعارض الأدلة هو: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة بحيث يدل أحدهما على خلاف ما يدل عليه الآخر.

خامسـًا: لا يمكن وقوع التعارض بين الأدلة الشرعية مطلقا، سواء كانت قطعية أم ظنية، في الواقع ونفس الأمر، وإذا وقع تعارض بينها، فهذا يكون في ذهن المجتهد وتصوره، لا في حقيقة الواقع، وإنما ذلك لقصور فهم المكلف، أو لقلة علمه، ومن ذلك عدم معرفته للناسخ والمنسوخ.

سادسـًا: محل التعارض هو الظَّنّيات، فيقع التعارض بين دليليين ظنيين منقولين أو معقولين.

سابعـًا: يجب دفع التعارض بين الأدلة على الترتيب التالي:

١-الجمع. ٢-النسخ. ٣-الترجيح.

ثامنـًا: التعارض في فهم النصوص له تأثير واسع في النوازل الفقهية المعاصرة، ومن ذلك:

التبرع بالدم وأثره في الصيام، والراجح فيه: أنّ التبرع بالدم عملية مشابهة للحجامة بسبب سحب كمية كبيرة من الدم، فأشبهت الحجامة تصوراً وحكمـًا، فيكون التبرع بالدم مفسداً ً للصوم.

لبس الكمام في المناسك؟ والراجح فيه جوازه عند الحاجة إليه، وخاصة في هذه الآونة لكثرة انتشار الأوبئة والأمراض المعدية، والحاجة تنزل منزلة الضرورة، وفيه الفدية.

التسويق الشبكي؟ والراجح فيه: التحريم؛ وذلك أنّ هذا النّوع من المعاملات المقصود منه العمولات وليس المنتج فهو نوع من أنواع القمار المحرم.

نظام الB.O.T (البناء والتشغيل والإعادة)، والراجح فيه:الجواز، ويُكيف على أنّه عقد مستحدث لا مثيل له في العقود الفقهية المعروفة، والأصل في العقود الإباحة إذا خلا من المحظورات الشرعية.

التورّق المصرفي المنظم، والراجح فيه:التحريم؛ لأنّه حيلة ووسيلة من وسائل الربا، وهو صورة من صور بيع العينة المحرمة.

تلك أهم النتائج التي استفدتها من هذا البحث، وإنّ كان هناك من توصيات، فإني أقترح العناية والاهتمام بهذا الموضوع، عن طريق تعدد الأبحاث والدراسات فيه وبخاصة ما يطرأ من مسائل ونوازل فقهية معاصرة.

هذا، وأسال الله عز وجل الصدق والإخلاص في القول والعمل، والتجاوز عن الخطأ والزلل، والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحبه الكرام، والتابعين لهم بإحسان.

فهرس المصادر والمراجع

١. الإجماع: لابن المنذر (ت٣١٨هـ)، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢. أحكام عقد الاستصناع في الفقه الإسلامي د. ناصر النشوي، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية مصر ٢٠٠٥م.

٣. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: لمحمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٥ه)، دار المعرفة بيروت، ١٣٩٩ه – ١٩٧٩م.

٤. أساس البلاغة: لأبي القاسم محمود الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، دار الفكر، بيروت لبنان، ١٤١٥هـ.

٥. الاستيعاب في معرفة الأصحاب: لابن عبد البر (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦. الإصابة في تمييز الصحابة: لابن حجر (ت٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٧. أصول السرخسي: للإمام أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي (ت٤٩٠هـ)، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٨. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم (ت ٧٥١ه) تعليق طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل بيروت ١٩٧٣م.

٩. الأعلام: لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان،

١٩٩٥م، الحادية عشر.

١٠. الأم: للإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

١١. البحر الرائق شرح كنز الدقائق: لابن نجيم الحنفي (ت)، بعناية زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

١٢. البحر المحيط في أصول الفقه: للإمام بدر الدين الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تحقيق: د/عبد الستار أبو غدة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ، وزارة الأوقاف بالكويت.

١٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: لابن رشد (ت٥٩٥هـ)، تعليق: عبد الحليم محمد عبد الحليم، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ بمصر.

١٤. البناية شرح الهداية: للعيني (ت ٨٥٥ه)، تحقيق: أيمن شعبان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

١٥. بيع العينة والتورق دراسة تطبيقية على المصارف الإسلامية د. هناء محمد الحنيطي، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣٣ه-٢٠١٢م.

١٦. تاريخ بغداد: للحافظ أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٧. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: للسيوطي (ت٩١١ه) تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثة ١٣٨٥ه.

١٨. تذكرة الحُفاظ: للذهبي (ت ٧٤٨ه)، مطبعة حيدر آباد الدكن بالهند،

الطبعة الثانية، ١٣٧٥هـ -١٩٥٥م.

١٩. تذكرة الخلف بوجوب اعتماد فهم السلف للدكتور وليد السعيدان.

٢٠. التسويق التجاري وأحكامه في الفقه الإسلامي د. حسين الشهراني، دار التدمرية، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ، الرياض.

٢١. التسويق الشبكي تحت المجهر زاهر سالم بلفقيه.

٢٢. التسويق الشبكي تكيفه وأحكامه الفقهية لبندر الذيابي، بحث تكميلي من المعهد العالي للقضاء، إشراف د. يوسف الشبيلي.

٢٣. التسويق الشبكي من المنظور الفقهي د. أسامة الأشقر، دراسة منشورة في مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات في عددها الأول لعام ٢٠٠٦م.

٢٤. تطبيق عقد الجعالة في الخدمات المصرفية لغدير أحمد خليل بحث مقدم للمؤتمر العلمي الثاني بالاردن عجلون ١٥-١٦ أيار ٢٠١٣م.

٢٥. تطبيقات التورق واستخداماته في العمل المصرفي. الدكتور عيسى موسى آدم" مقدم إلى مؤتمر " دور المؤسسات المصرفية في الاستثمار والتنمية " جامعة الشارقة، صفر، ١٤٢٣هـ -٢٠٠٢م.

٢٦. التطبيقات المصرفية للتورق د. محمد الشريف بحث مقدم إلى ندوة البركة الثالثة والعشرين ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٢٧. تعارض العقود وأثره في القضايا المالية المعاصرة أ.د عوض بن حميدان العمري، عمادة البحث العلمي، بالجامعة الإسلامية، بالمدينة، بحث محكم.

٢٨. التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية: لعبد اللطيف عبد الله

البرزنجي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ه – ١٩٩٦م.

٢٩. التعريفات: للجرجاني، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٠. تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) لأبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ه)، دار الفكر.

٣١. تفسير البغوي (معالم التنزيل) للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: محمد النمر وزميليه، الطبعة الأولى ١٤٢٣ه، دار طيبة.

٣٢. تفعيل فقه النوازل أ.د محمد الجيزاني، الطبعة الأولى ١٤٣٤ه، دار ابن الجوزي، الرياض.

٣٣. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق: للحافظ ابن عبد الهادي (ت ٧٤٤ه)، تحقيق سامي جاد الله، وعبد العزيز الخياني، دار أضواء السلف، الطبعة الأولى ١٤٢٨ه.

٣٤. التورق المصرفي في نظر التحليل المحاسبي والتقويم الاقتصادي لحسين شحاته، الاقتصاد الإسلامي، مجلد ٢٤، العدد ٢٧٤ محرم ١٤٢٥ه-٢٠٠٤م.

٣٥. التورق المنظم لسامي السويلم، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، مكة المكرمة، جماد الثاني ١٤٢٤هـ.

٣٦. تيسير التحرير على كتاب التحرير: لأمير باد شاه (ت ٩٧٨ه) دار الكتب العلمية بيروت.

٣٧. الجامع في أصول الربا: للشيخ رفيق المصري، دار القلم، دمشق،

الطبعة الأولى ١٤١٢ه- ١٩٩١م.

٣٨. حاشية ابن القيم على سنن أبي داود. الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية ١٤٢١ه- ٢٠٠١م.

٣٩. حاشية ابن عابدين" در المحتار على الدر المختار " لمحمد أمين بن عمر عابدين، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، الرياض ١٤٢٣ه- ٢٠٠٣م.

٤٠. الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي (شرح مختصر المزني)، للماوردي (ت٤٥٠ه)، تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤ه.

٤١. حكم التورق في الفقه الإسلامي د. علي القرة داغي، بحث مقدم " دور المؤسسات المصرفية الإسلامية في الاستثمار والتنمية " جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٤٢. حكم التورق كما تجربة المصارف الإسلامية في الوقت الحاضر، مقدم ضمن البحوث المعدة للدورة السابعة عشرة لمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في الفترة من ١٩-٢٣ شوال ١٤٢٤ه.

٤٣. الذخيرة: لشهاب الدين القرافي (ت٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي ١٩٩٤م.

٤٤. ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥ه)، دار المعرفة بيروت.

٤٥. الرأي الفقهي في التورق المصرفي للشيخ محمد الأمين الضرير، الاقتصاد الإسلامي، مجلد (٢٤)، العدد (٢٧٤) محرم / ١٤٢٥ه- ٢٠٠٤م.

٤٦. الرسالة: للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت.

٤٧. روضة الناظر وجنة المناظر: لموقف الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق: د/عبد الكريم النملة، الطبعة السادسة، ١٤١٩هـ، دار العاصمة، الرياض.

٤٨. زاد المعاد في هدي خير العباد: لابن القيم (ت ٧٥١ه) تحقيق شعيب وعبدالقادر الأرناؤوط، الطبعة الثالثة مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية ١٤٠٢ه.

٤٩. سبل الاستفادة من النوازل للزحيلي.

٥٠. سلسلة الأحاديث الصحيحة للعلامة الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥ه- ١٩٨٥م.

٥١. سنن ابن ماجة: للإمام أبي عبد الله محمد القزويني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان للتراث.

٥٢. سنن أبي داود: للحافظ سليمان بن الأشعث (ت٢٧٥هـ)، مراجعة: محمد عبد الحميد، مكتبة الرياض الحديثة.

٥٣. سنن الترمذي (الجامع الصحيح): للإمام أبي عيسى الترمذي (ت٢٩٧هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٥٤. سير أعلام النبلاء: لشمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ)، الطبعة السابعة، ١٤١٠هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٥٥. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد مخلوف، دار الكتاب

العربي، بيروت، لبنان.

٥٦. شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٧. شرح السنة: للإمام البغوي (ت) تحقيق: زهير الشاويش، وشعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٥٨. شرح القواعد الفقهية لأحمد بن محمد الزرقاء، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٩ه- ١٩٨٩م.

٥٩. الشرح الكبير: لأبي البركات أحمد الدردير المالكي (ت١٢٠١ه)، دار الفكر (مطبوع مع حاشية الدسوقي).

٦٠. شرح الكوكب المنير: لابن النجار الفتوحي (ت٩٧٢هـ)، تحقيق: د/ محمد الزحيلي ود/ نزيه حماد، طبع في عام ١٤٠٠هـ، دار الفكر بدمشق.

٦١. شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول: لشمس الدين محمود الأصفهاني (٧٤٩هـ)، تحقيق: د/عبد الكريم النملة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، مكتبة الرشد، الرياض.

٦٢. شرح صحيح مسلم: للإمام النووي (ت ٦٧٦هـ)، المطبعة المصرية بالأزهر، مصر، الطبعة الأولى ١٣٤٧ه- ١٩٢٩-

٦٣. الصحاح: لإسماعيل بن حماد الجوهري (ت٤٠٠هـ)، تحقيق: أحمد عطار، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

٦٤. صحيح البخاري: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، مطبوع مع فتح الباري: لابن حجر، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي،

الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ، دار الريان.

٦٥. صحيح مسلم: للإمام مسلم بن الحجاج (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد عبد الباقي، نشر رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة، ١٤٠٠هـ.

٦٦. طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت.

٦٧. طبقات الشافعية: لأحمد بن محمد بن قاضي شهبة (ت٨٥١هـ)، تعليق: د/ عبد العليم خان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، عالم الكتب.

٦٨. طبقات الشافعية: للسبكي (ت٧٧١هـ)، تحقيق: د/ عبد الفتاح الحلو، ود/ محمود الطانجي، طبعة الحلبي، القاهرة ١٣٨٣هـ.

٦٩. طلبة الطلبة: لنجم الدين النسفي (ت٥٣٧هـ)، تحقيق: الشيخ خليل الميس، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار القلم، بيروت.

٧٠. العدة في أصول الفقه: للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسن الفراء البغدادي الحنبلي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: د/أحمد المباركي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٧١. عقد الاستصناع د. محمد الأشقر، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

٧٢. عقد الاستصناع ومدى أهميته في الاستثمارات الإسلامية المعاصرة أ.د مصطفى الزرقاء، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب ١٤٢٠ه، جدة، طبع البنك الإسلامي للتنمية.

٧٣. عقد البناء والتشغيل وإعادة الملك للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان.

مقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته التاسعة عشرة بالشارقة.

٧٤. عقد البناء والتشغيل والإعادة (B.O.T) وتطبيقه في تعمير الأوقاف والمرافق العامة للدكتور عبد الستار أبو غدة، مقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته التاسعة عشرة بالشارقة.

٧٥. العقود المالية المركبة د. عبد الله العمراني، طبع كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٧ه.

٧٦. العقود المبتكرة للتمويل والاستثمار بالصكوك الإسلامية د. خالد الرشود، دار كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣٤ه-٢٠١٣م.

٧٧. علل الترمذي الكبير، ترتيب أبي طالب القاضي، تحقيق حمزة مصطفى، مكتبة الأقصى، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٧٨. علم أصول الفقه للشيخ عبدالوهاب خلاف (ت ١٣٧٥ه) مكتبة الدعوة –شباب الأزهر، الطبعة الثامنة، دار القلم.

٧٩. علم أصول الفقه وأثره في الفتوى أ.د عبد الرحمن السديس، دار ابن الجوزي، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ.

٨٠. فتاوى مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في السودان في جلسته رقم ٣/ ٢٤بتاريخ ١٧/ ٤/ ١٤٢٤هـ.

٨١. فتح الباري للإمام الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني تحقيق العلامة ابن باز، طبعة ١٤٠٧ه المطبعة السلفية.

٨٢. فتح القدير: لابن الهمام (ت)، دار الفكر، بيروت لبنان.

٨٣. الفقيه والمتفقه: للخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ه) تصحيح وتعليق

إسماعيل الأنصاري، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية ١٤٠٠هـ بيروت.

٨٤. القاموس المحيط: لمجد الدين الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٨٥. قرار المجمع الفقهي الإسلامي الدولي في دورته ١٩ في الشارقة، في الخامس من جماد الأولى ١٤٣٠هـ.

٨٦. قرارات مجمع الفقه الإسلامي، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة العربية السعودية.

٨٧. قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي.

٨٨. قواطع الأدلة في أصول الفقه: للإمام أبي المظفر منصور بن محمد السمعاني (ت ٤٨٩ ه) تحقيق: د. عبد الله حافظ الحكمي، ود.علي بن عباس الحكمي، الطبعة الأولى ١٤٠٨ه – ١٩٩٨م.

٨٩. القواعد والفوائد الأصولية: لابن اللحام (ت٨٠٣هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٠. الكامل لابن عدي (ت٣٦٥ه)، تحقيق لجنة من المختصين، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

٩١. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار: لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي (ت ٧١٠ه)، دار اكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، ١٤٠٦ه – ١٩٨٣م.

٩٢. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: لعلاء الدين عبد العزيز البخاري (ت ٧٣٠ه)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب

العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤ه.

٩٣. الكفاية في علم الرواية: للحطيب البغدادي (ت ٤٦٣ه) تحقيق: د. أحمد هاشم، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي بيروت ١٤٠٦ه.

٩٤. لسان العرب: لابن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت.

٩٥. المبسوط: لشمس الدين السرخسي (ت٤٩٠هـ، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٩هـ.

٩٦. مجلة البحوث الإسلامية، أنواع البيوع التي يستعملها كثير من الناس، إعداد: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، المملكة العربية السعودية،: مجلة دورية محكمة تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، العدد السابع والثلاثون، ١٤١٣هـ.

٩٧. مجمل اللغة لابن فارس (ت٣٩٥ه) تحقيق زهير عبدالمحسن سلطان، الطبعة الأولى مؤسسة الرسالة ١٤٠٤ه.

٩٨. المجموع شرح المهذب: للنووي (ت ٦٧٦ه)، تحقيق محمد المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة.

٩٩. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ١٤١٦هـ.

١٠٠. مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب فهد السليمان، دار الثريا للنشر، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

١٠١. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة للعلامة عبدالعزيز ابن باز (ت

١٤٢٠ه)، جمع د. محمد الشويعر، دار أصداء المجتمع، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.

١٠٢. المدونة الكبرى: للإمام مالك (ت ١٧٩)، تصحيح: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.

١٠٣. مذكرة في أصول الفقه: للعلامة محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ)، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ_٢٠٠٤م، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

١٠٤. مسائل الإمام أحمد بن حنبل، برواية عبدالله بن الإمام أحمد ٠ ت ٢٩٠ه)، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ.

١٠٥. مسائل فقهية معاصرة في الحج أ.د عبد الرحمن السند، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ، مطابع الجامعة الاسلامية.

١٠٦. المستصفى: لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠٧. المسند للإمام أحمد بن حنبل (٢٤١ه)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٨ه.

١٠٨. المسودة في أصول الفقه: لآل تيمية، جمع أحمد بن محمد الحراني (ت ٧٤٥ه) تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، مطبعة المدني، القاهرة.

١٠٩. المصارف الإسلامية والتنمية الصناعية للدكتور حسن داوود، دار الفكر العربي ١٩٩٨م.

١١٠. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة أ.د محمد الجيزاني،

الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ – ١٩٩٦م، دار ابن الجوزي، الدمام.

١١١. معالم السنن: للإمام الخطابي (ت ٣٨٨هـ)، تعليق: عزت عبيد الدعاس، دار الحديث للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ – ١٩٦٩م (مطبوع مع سنن أبي داود)، وطبعة أخرى بتحقيق: العلامة أحمد شاكر، ومحمد الفقي، مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٦هـ.

١١٢. المعجم الوسيط: إخراج: د. إبراهيم أنيس وجماعة، الطبعة الثانية، مطابع دار المعرفة بمصر، ١٣٩٣هـ، توزيع دار الباز، مكة المكرمة.

١١٣. معجم مقاييس اللغة: لابن فارس (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، دار الجيل، بيروت.

١١٤. المغني: لموفق الدين ابن قدامة (ت٦٢٠هـ)، تحقيق: د/ عبد الله التركي، د/ عبد الفتاح الحلو.

١١٥. المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد: لإبراهيم بن محمد ابن مفلح (ت٨٨٤هـ) تحقيق: عبدالرحمن العثيمين، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد ١٤١٠هـ، الرياض.

١١٦. المنتقى شرح موطأ مالك: للباجي (ت ٤٧٤هـ)، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

١١٧. منهج الجمع بين النصوص والمقاصد وتطبيقاته المعاصرة أ.د محمد الجيزاني، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ، دار ابن الجوزي، الرياض.

١١٨. الموافقات في أصول الشريعة: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، تعليق: الشيخ عبدالله دراز، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

١١٩. الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

١٢٠. نهاية السول في شرح منهاج الأصول: للإسنوي (ت٧٧٢ه) مهه " سلم الوصول " للمطيعي، عالم الكتب.

١٢١. نوازل الحج د. علي الشلعان، الطبعة الأولى.

١٢٢. النوازل الفقهية المتعلقة بالتداوي بالصيام د. أسامة خلاوي، دار كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣١ه-٢٠١٠م.

١٢٣. نيل الابتهاج بتطريز الديباج: لأبي العباس أحمد بن أحمد التنبكتي (ت ١٠٣٢ه) مطبوع على هامش " الديباج المذهب "، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٤. الوافي بالوفيات: لصلاح الدين الصفدي (ت٧٦٤هـ) الطبعة الثانية، ١٣٨١هـ.

١٢٥. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: لأبي العباس أحمد بن خلكان (ت٦٨١هـ)، تحقيق: د/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ_١٩٧٧م.

المواقع على الانترنت:

- شبكة السنة النبوية وعلومها.www.alssunnah.com

Differences in Text Understanding and its Impact on Calamities: A Practical Analysis

Dr Waleed Bin Ali Bin Muhammad Al-Qaliti Al-Amri
Assistant Professor of Principles of Jurisprudence
Department of Islamic Studies
College of Arts and Humanities
Taibah University

Abstract

This study accounts for the meaning of differences in evidence. It means one piece of evidence is different from its counterpart. The differences in the understanding of texts are of value to the jurist due to the fact that jurists have different points of view with regard to the application of evidence, the verification of evidence, how to apply them when there are differences in evidence. It has been argued that differences between legal evidence do not take place at all. Even if this takes place, it does so only in the mind of the jurist but not in reality. The source of differences is doubt. Differences among pieces of evidence should be eliminated through the gathering of evidence, abrogating them, or through likelihood. Differences in text understanding has a direct impact on contemporary jurisprudential calamities.

Key words:
differences, understanding of texts, calamities.

ديانة الضمير في العصر الحديث
«دراسة وصفية نقدية»

د. ندى بنت حمزة خياط
أستاذ العقيدة المساعد
جامعة طيبة
Nada4100@gmail.com

تاريخ التحكيم: ٢٦/ ٥/ ١٤٣٧ تاريخ الإجازة: ٢٢/ ٦/ ١٤٣٧

المستخلص:

تهدف الدراسة إلى شرح وبيان مفهوم ديانة الضمير في العصر الحديث، وتتبع تاريخ نشأتها ومراحل تبلورها في الفكر الغربي الحديث، ثم تكشف الدراسة عن تأثير هذه الديانة على الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ثم نقد هذه الديانة نقدا موضوعياً علمياً.

ومن أبرز النتائج التي توصلت لها الدراسة:

- أن ديانة الضمير من آخر إفرازات الفكر الغربي في عصر ما بعد الحداثة؛ القائم على تنسيب الحقائق وغياب جميع الأسس التي تستند إليها الحقيقة من حيث هي حقيقة.

الكلمات المفتاحية:

ضمير – ما بعد الحداثة – النسبية – الفكر – الحقيقة

المقدمة

الحمد لله الواحد الديان، والصلاة والسلام على خير الأنام معلم البشرية والهادي إلى الحنفية وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، وبعد:

ظلت فكرة الكتابة عن (ديانة الضمير) تراودني فترة من الزمان، وكنت في كل مرة أقرأ في قضايا الفكر المعاصر أو في الفلسفة الحديثة تزداد رغبتي في طرق هذا الموضوع الذي يُعد من آخر الانحرافات الفكرية التي وصل إليها الفكر الغربي المعاصر.

وهكذا هو العقل حين يجنح بعيداً عن نور الوحي الكريم ويخبط خبط عشواء باحثاً عن سرّ الوجود؛ ولجأت إلى الله أن يُلهمني الوقت والتفرغ للكتابة في هذا الموضوع.

فعالم الأفكار والعقائد في هذا الزمن -زمن التواصل والاتصال المفتوح- أصبحت متناقلة بل وسريعة الانتقال، حتى غدت خطراً يهدد شباب الأمة ومثقفيها على وجه الخصوص.

ولعل القارئ الكريم حين يقرأ هذه الدراسة يدرك خطورة هذه الديانة وخطورة أفكارها التي تُمثل آخر منتجات فكر ما بعد الحداثة.

وتُعد أفكار الحداثة وأفكار ما بعد الحداثة من أخطر ما تواجه المجتمعات المسلمة في هذا العصر، وهي تعيش - شاءت أم أبت- لحظة مثاقفة مع الغرب مفروضة عليها بقوة الإعلام التقليدي والحديث.

إن كثيراً من الجنوح العقائدي الذي نلمس غباره يتسلل في كتابات بعض المفكرين العرب في زمننا هذا، وقد جاء من خلال تأثرهم -المقصود وغير المقصود- بأفكار الحداثة وما بعد الحداثة.

ومن هنا تأتي أهمية الأبحاث التي تسلط الضوء على الأسس الفلسفية التي تنطلق منها كثيراً من تلك الأفكار الضالة، فمن المعلوم أن هدم الأسس يسقط كل ما بُني عليه من شبهات وضلالات.

وعلى طول اشتغالي في هذا المجال لم أقف على دراسة في المكتبة العربية قدمت هذا الموضوع بالمنحى والهدف الذي أصبو إليه في دراستي هذه، وما وجدته هو كتاب واحد عنوانه: (ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث)، للدكتور محمد الحدّاد، وهو كتاب يتحدث عن مستقبل العلمانية والإصلاح الديني في العالم العربي من وجهة نظر حداثية بحتة.

ولا شك أن الكتابة في مثل هذه المواضيع محفوفة بالكثير من المشاق والمصاعب، ولعلّ من أهمها: صعوبة عبارات الكاتبين في مثل هذه الكتابات، فاللغة التي تصاغ بها هذه الأفكار فيها صعوبة في الفهم؛ لتضمنها لكثير من المصطلحات المتعلقة بأفكار عالم ما بعد الحداثة، وكثيرٌ منها منقول من الفلسفة الغربية، وكذلك الأثر النفسي السلبي على الباحث في هذه المواضيع وهو يقرأ في هذا الضلال الفكري ويخوض أوحاله.

والدراسة وصفية تعريفية –تُعنى ببيان وشرح مفهوم (ديانة الضمير) وبيان نشأتها ومعتقداتها، ورغم ذلك لم يخلُ البحث من ملاحظات نقدية لأفكار هذه الديانة.

وقد قسمّت هذه الدراسة إلى:

مقدمة

وأربعة مباحث، هي:

المبحث الأول: مفهوم الضمير

المبحث الثاني: نشأة ديانة الضمير

المبحث الثالث: ديانة الضمير في خطاب الحداثة العربية المعاصر

المبحث الرابع: ملاحظات نقدية

وخاتمة

وفهرس للمصادر والمراجع، وآخر للموضوعات.

والله تعالى أسأل أن يكون عملي هذا لبنة في قارب نجاة لمن تلبّس ببعض شبهات وضلالات القوم، وأن يكون جدار وقاية لشباب حيارى فُتحت أمامهم قنوات إعلامية تبث الغث والسمين من الأفكار من غير نقد ولا تمحيص.

المبحث الأول
مفهوم الضمير

الضَّمِيرُ هو المصطلح الرئيس لعنوان الدراسة، وبالرجوع إلى الدلالة اللغوية لمصطلح الضمير، نجد أن معناه في معاجم اللغة العربية: السِّرُّ وداخِلُ الخاطِرِ، والضَّمِيرُ ما تُضمِرُه في نفسك، ويصعُب الوقوفُ عليه. والضَّمِيرُ استعدادٌ نفسي لإدراك الخبيث والطيب من الأعمال والأَقوال والأَفكار، والتفرقة بينها، واستحسان الحسن واستقباح القبيح منها[١].

ولمفردة ضمير إطلاق معاصر واستخدام حديث آخر غير هذا الاستخدام اللغوي الذي نجده في معاجم اللغة العربية، حيث إن لفظ الضمير لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة المطهرة، وقد نقُل إلينا من العالم الغربي، وشاع استخدامه في الفلسفة الحديثة تحديداً؛ لذلك لا بد لنا من الوقوف على معناه في أبرز المعاجم الفلسفية الغربية.

جاء في موسوعة لالاند الفلسفية: (ضمير) Conscience: (خصوصية العقل في إصدار أحكام معيارية قيمية تلقائية وفورية، على القيمة الأخلاقية لبعض الأعمال الفردية المحدّدة. عندما يُطبّق هذا الضمير على أعمال الفاعل المُقبلة، فإنه يرتدي رداء (صوت) يأمر أو يمنع؛ وعندما يُقال على الأعمال السالفة، فإنه يُترجم بمشاعر سرور (رضى) أو ألم (تأنيبات)[٢].

---

(١) انظر: (١/ ١١٢٧) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى-أحمد الزيات-حامد عبد القادر-محمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربية، ولسان العرب (٤/ ٤٩١)، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

(٢) ١/ ٢١٢ -٢١٣) موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، بيروت-باريس، ط٢، ٢٠٠١م.

وذكر في موسوعة لالاند أيضـًا أن هناك جدالاً حول مسألة الاستعمال عمّا إذا كان الحكم سابقـًا أو لاحقـًا، في الضمير الأخلاقي فذكر قول ج.لاشلييه:(أن خصوصيّة الضمير هي الاستحسان أو الاستقباح، إذ إنّ الفرح أو الألم لا يأتيان إلا بعد الحكم الأخلاقي)[١]. بينما يرى م.برنيس أن العبارة المأثورة (صوت الضمير) هي صورة خيالية، خالية من كل جوهر. فهي لا تعبّر إلا عن الطابع المباشر والتلقائي للوعي. لكنها تُغيّب باطنيّة الضمير. إنها تتعلقّ بالتصور اللاهوتي لإله غريب يجعل صوته مسموعـًا في النفس، ولا تتعلق بالمقضي النفسيّ لحياة داخليّة في ذاتنا)[٢].

إن مبحث الضّمير إذن من مباحث الفلسفة الأخلاقيّة، وثمّة تعريفات ومترادفات فلسفيّة أخرى لمعنى الضّمير، نذكر منها هنا تعريف المعجم الفلسفي لمراد وهبة حيث عرّف الضمير بأنّهُ: (خاصيّة العقل في إصدار أحكام معياريّة تلقائيّة ومباشرة على القيمة الأخلاقيّة لبعض الأفعال الفرديّة المعيّنة. وحين يتعلّق هذا الضّمير بالأفعال المقبلة فإنّهُ يتّخذ شكل صوت يأمر أو ينهى، وإذا تعلّقَ بالأفعال الماضية فإنّهُ ضمير التكلّم)[٣].

والضمير كما يعرّفه الدكتور جميل صليبا في المعجم الفلسفي هو: (استعداد نفسي، لإدراك الحَسَن والقبيح من الأفعال، مُصَوَّبٌ بالقدرة على إصدار أحكام أخلاقية مباشرة على قيمة بعض الأعمال الفردية)[٤].

أمّا في الموسوعة الفلسفيّة السّوفيتيّة فالضّمير: (مركّب من الخبرات العاطفيّة

---

(١) ١/ ٢١٢) المرجع السابق.

(٢) ١/ ٢١٣) المرجع السابق.

(٣) ص٢٤٧ المعجم الفلسفي، د. وهبة، مراد، دار الثّقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.

(٤) ١/ ٧٦٣) الموسوعة الفلسفية، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان.

القائمة على أساس فهم الإنسان للمسؤولية الأخلاقيّة لسلوكه في المجتمع، وتقدير الفرد الخاص لأفعاله وسلوكه. وليس الضّمير صفةً ولاديّة، إنّما يحدّده وضع الإنسان في المجتمع، وظروف حياته، وتربيته، وهكذا. ويرتبط الضّمير ارتباطاً وثيقاً بالواجب، ويشعر المرء – بوعيه بأنّه أنجز واجبه تماماً – بأنّهُ صافي الضّمير، أمّا انتهاك الواجب فيكون مصحوباً بوخزات التأنيب. والضّمير، في استجابته الإيجابيّة لمتطلبات المجتمع، قوّة دافعةٌ قويّة للتّهذيب الأخلاقي للفرد)[١].

ويذكر الدكتور عبد الوهاب المسيري[٢] في سياق بيانه لمعنى الضمير بأنه يعني (أن ثمة شيئاً غير مادي، كامن في الإنسان، يدفعه نحو الخير، وهو إن لم يتجه نحو الخير كما يُملي عليه ضميره فإنه يشعر بالذنب وأنه أنكر بُعداً أساسياً من وجوده)[٣].

ممّا تقدّم ذكره من تعاريف ومعانٍ فلسفيّة للضّمير، بوسعنا القول: بأنَّ الضّمير هو الكيان الدّاخليّ للإنسان، متمثّلاً في ملكة وجدانية شعورية تُصدرُ أحكاماً تقويمية لأفعال الإنسان وسلوكه وفقاً للمبادئ والقيم والرؤى الأخلاقيّة التي يعتنقها ويؤمن بها هذا الإنسان، وبغض النظر عن وجود مقياس ثابت خارجي يحدد صوابية أو خطأ هذه الأفعال.

---

(١) ص ٢٨٢ الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميّين السّوفيتيّين، بإشراف، روزنتال.م، ويودين.ب، ترجمة، سمير كرم، دار الطّليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨١م.

(٢) عبد الوهاب المسيري: مفكر مصري يعد من رموز الخطاب الاسلامي المعاصر، عاش بين ١٩٣٨-٢٠٠٨م، يتمحور إنتاجه حول مجموعتين من الأعمال هما: الدراسات العديدة حول الصهيونية والتي أصبحت مرجعاً رئيسياً في الدراسات العربية حول اليهودية، والدراسات حول العلمانية. انظر: رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٥م، وص١١٣، أعلام الفكر العربي (مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة)، د. السيد ولد أباه، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٠م.

(٣) ص ١٩٨ دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط٢، ١٤٢٩م.

المبحث الثاني
نشأة ديانة الضمير

إن ديانة الضمير في العصر الحديث هي منتج ضخم أُفرز من آخر تجليات المنظومة الفكرية الفلسفية الغربية التي تشكلت عبر عدة قرون، وارتبطت بمجمل مسيرة أوروبا الفكرية في العصور الحديثة؛ حينما استمر تشكُّل الدين حسب ما يستجد ويستحدث في عالم الأفكار الغربية، التي تأثرت بالمكتشفات العلمية المستجدة والعلوم التجريبية المادية وبخاصة علم الفيزياء، وتأثرت كذلك بالتطور المعرفي الكبير الذي حدث في العلوم الإنسانية وكل ما يتصل بها، حيث غدا الإنسان موضوعـًا مستقلاً للمعرفة بعد أن كان مجرد باحثٍ عن المعرفة؛ حتى وصلت إلينا هذه الديانة بصورتها الناجزة اليوم في عصر ما بعد الحداثة عصر النسبية وغياب المطلقات وغياب المرجعية الشاملة وعصر استحالة التأصيل.

وللإحاطة بهذه الديانة (ديانة الضمير) لا بد لنا من تتبع مراحل تبلورها في البيئة الغربية التي أنتجتها، وذلك بعرض الموقف الفلسفي الأوروبي من الحقيقة الدينية، ورصد أبرز التحولات التي حدثت هناك في مفهوم الحقيقة ذاتها وفي مفهوم العقل أيضـًا وصولاً إلى تشكل هذه الديانة.

فمنذ اللحظة التي دخل فيها أرسطو إلى عالم المسيحية في أول نقطة التقاء واتصال للفلسفة اليونانية بالعالم الغربي على يد توما الأكويني في القرن الثالث عشر عندما حاول دمج الفلسفة الأرسطية داخل المسيحية الغربية بطريقة يستوعبها اللاهوت المسيحي ولا تتعارض معه، ثم تتالت وتسارعت حركة الترجمة والنقل يومـًا بعد يوم حتى شكل أرسطو هيبة علمية كبرى مهيمنة على الفلسفة الأوروبية؛ حينها شعرت الكنيسة بالخطر لأن الغرب بدأ يجري عمليات المراجعة والتحقق من صحة مسلماته الدينية التي لم يكن أحد يجرؤ على مناقضتها أو حتى الاعتراض

عليها، التي ظلت مسيطرة على عقل الرجل الغربي طيلة قرن من الزمان، فبدأ المنع والمصادرة لكتب أرسطو حينذاك، عندما بدأت سلسلة محاولات التحرر من سلطان الكنيسة وبطش رجالاتها، التي زادت مع حركة النهضة والإصلاح الديني في القرن السادس عشر(١).

ولا بد لنا من الوقوف على أبرز الشخصيات التي قادت الثورة العلمية الغربية الحديثة، ذلك عندما تغيرت نظرة الإنسان الغربي عن الكون منذ لحظة ظهور كوبرنيكوس ١٤٧٣-١٥٤٣م الذي جاء ليقول بأن الأرض متحركة وليست مركز الكون، وأنها تدور حول الشمس وليس العكس، التي خالف بها النظرة الغربية السائدة التي تبنتها الكنيسة في فهم الكون، وكذلك الأمر فيما يخص الفيزياء القديمة فقد جاء غاليليو ١٥٦٤-١٦٤٢ م لكي ينقضها ويثبت خطأها(٢).

يقول غاليليلو موضحاً هذا التصور الحديث للعالم: (إن الفلسفة مكتوبة في هذا الكتاب الضخم الموجود دائماً أمام أعيننا، أقصد كتاب الكون، أو الكون كتاب مفتوح. ولكننا لا نستطيع فهمه إلاّ إذا فهمنا أولاً اللغة والحروف التي كُتب بها هذا الكتاب. إنه مكتوب بلغة الرياضيات، وحروفه ليست إلا المثلثات والدوائر والزوايا وبقية الأشياء الهندسية)(٣). ففسرّ كل ظواهر هذا العالم تفسيراً كمياً قياسياً ورفض كل وجود لا يخضع للحساب الكمي.

وهذه الثورة العلمية كان لها انعكاساتها فيما بعد على الفكر والفلسفة الحديثة عند علماء القرن السابع عشر، حيث قال غاليليو: (غاية روح القدس أن يعلمنا كيف

---

(١) انظر: ص ٣٩ وما بعدها مخاضات الحداثة التنويرية، هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٨م.

(٢) انظر: المرجع السابق وبنفس الصفحة.

(٣) ص ٤٧ المرجع السابق.

نذهب إلى السماء، لا كيف تسير السماوات)[١].أي أن الدين له مجال آخر مختلف عن مجال العقل، ويقول فرنسيس بيكون ١٥٦١-١٦٢٦م: (أن ما يثبت بالعقل لا علاقة للإيمان به، الإيمان طريقه الوحي، والعلم طريقه العقل)[٢]، لقد اكتشف الغرب ذاته في العقلية الموضوعية العلمية السائدة آنذاك، فالحقيقة أصبحت مزدوجة حيث (يمكن أن يكون الشيء صادقًا فلسفيًا خاطئًا لاهوتيًا أو العكس، وبذلك يصبح الفيلسوف حراً في المجاهرة بآرائه ونتائجه بحجة أنه فيلسوف وإن لم تكن مطابقة للاهوت، وبذلك استطاع الفلاسفة أن يحصلوا على قدر من التسامح بوصفهم فلاسفة يعتبرون موضوعات الإيمان تتجاوز الفهم البشري، وإن كانت نتائجهم الفلسفية تتعارض مع هذه الموضوعات)[٣].

بناءً على هذا المنعطف الفلسفي وتزامنًا مع الاكتشافات العلمية والتاريخية والجغرافية التي اندلعت في الفضاء الأوروبي وسيطرة النظرة العلمية، ومع مجيء ديكارت ١٥٩٦-١٦٥٠م الذي يُعدّ المؤسس الأول للعقلانية الغربية الكلاسيكية، الذي أغلقت بعده مرحلة العصور القديمة والعصور الوسطى كلها، ووضع المبدأ الأول الذي بنى عليه منهجه الفكري عندما قال: (لا يمكن أن أقبل أي شيء، أو أي فكرة أو أي عقيدة أو وجهة نظر إلا بعد وضعها على محك الشك والاختبار)[٤]. حاول ديكارت أن يُعيد تأسيس الميتافيزيقيا على أسس عقلية مجردة مبتدئًا بالشك

---

(١) ص ٣٦٨ تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال، ترجمة: جورج طعمة، مراجعة برهان دجاني، بيروت، دار الثقافة، ط٢، ١٩٦٥م.

(٢) ص ٨١ تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١٩٧٧م.

(٣) ص ٤٠ تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايتا، ترجمة: محمد سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط٢٠٠١م.

(٤) ص ٤٣ مخاضات الحداثة التنويرية.

حيث قال: (وما دمت أدرك أنني أجد في عقلي فكرة الإله، فكرة كائن كامل كمالاً مطلقـًا.. فمن هذه الحقيقة وحدها أستطيع أن أتصور الإله بوصفه موجوداً، وليس معنى هذا أن تفكيري يستطيع أن يأتي بهذه النتيجة أو أن يفرض أية ضرورة على الأشياء، بل العكس، إن الضرورة الموجودة في الشيء نفسه -أعني ضرورة وجود الإله- هي التي تفرض أن تكون لدي هذه الفكرة)[١]. ويقول أيضـًا: (لقد رسخ في ذهني منذ زمن طويل معتقد فحواه أن هنالك إلهـًا قادراً على كل شيء)[٢].

كان ديكارت يؤمن بوجود عقل أبدي خالد ومتجاوز للزمان والمكان، حيث إن هناك أفكارا فطرية (أولية) تسبق كل تجربة أو احتكاك بالواقع[٣]، لذلك آمن بوجود إله متعال وكان إيمانه بالإله متسقـًا مع التصور المسيحي عن الإله.

ما زال إذن مفكرو هذا العصر مؤمنين بوجود الله كحقيقة ثابتة، إلى أن جاءت لحظة سبنوزا ١٦٣٢-١٦٧٧م التي كانت اللحظة الأهم والأجرأ في تشكل مفهوم الحقيقة في الفكر الغربي المادي، وذلك عندما قام بتطبيع الإله، أي جعله مساويـًا للطبيعة، أو هو الطبيعة فيتجلى الله في العالم ولم يعد يصنعه[٤]. وذلك باستخدامه للمنهج النقدي التاريخي للكتاب المقدس، حيث طبق المنهج الديكارتي تطبيقـًا جذريـًا في كل المجالات حتى في المجالات التي استبعدها ديكارت من منهجه، خاصة في مجال الدين، أي الكتاب المقدس والكنيسة والعقائد والتاريخ المقدس[٥]. لا فرق بين دراسة الظاهرة الطبيعية والنص الديني، فكلاهما عنده

(١) ص ٩٢ الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كوليز، ترجمة: فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، ط١٩٧٣م.

(٢) ص ٥٢ تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت، ترجمة: كمال الحاج، بيروت-باريس، منشورات عديدات، ط٤، ١٩٨٨م.

(٣) ص ٨٨ المرجع السابق.

(٤) ص ١٠٣-١٠٤ الله في الفلسفة الحديثة.

(٥) انظر: ص ٩ مقدمة حسن حنفي لكتاب رسالة في اللاهوت والسياسة، اسبينوزا، ترجمة حسن حنفي، =

يخضع للعقل وقواعده. أصبح العقل معياراً ومقياساً لكل شيء)إنه يجيب على كل الأشياء ويفسر كل الأشياء)[١].

وأصبح (لكل إنسان الحق في فهم الوحي وتأويله كما يشاء، وأن التسلط والتحزب لرأي دون رأي ليؤدي حتماً إلى ضياع الإيمان)[٢]، فأخضع الكتاب المقدس للمنهج النقدي التاريخي فكانت رسالة سبنوزا هي دراسة مصير الوحي في التاريخ، مع أنه كان يعتقد بأن العقل يمكن أن يتوصل إلى الحقيقة كما كان ديكارت يعتقد.

وفي القرن الثامن عشر برز مجموعة من النقاد التأليهيين المؤمنين بوجود الإله؛ ولكن رائحة الإلحاد كانت تفوح من آرائهم، ومن أشهرهم الفيلسوف الكبير فولتير ١٦٩٤-١٧٧٨م الذي عُد من أشهر فلاسفة التنوير في هذا القرن، الذي قال: (إنه من الأفضل بكثير من الناحية الأخلاقية أن نؤمن بوجود إله من عدم الإيمان بوجوده)[٣] ويقول أيضاً: (من المؤكد أن مصلحة جميع البشر تقتضي الإيمان بوجود إله يعاقب ما تعجز العدالة الإنسانية عن عقابه)[٤] وصرح أيضاً: (أعتقد أنه من المفيد دائماً الإيمان بالرأي القائل بوجود الله)[٥]، ففولتير ينظر للدين من جهة فائدته العملية فقط، فيقبله من حيث المبدأ فقط ولا يصادمه أو يحاربه، فلا يؤمن به على أنه حقيقة ناجزة، أي أنه لا يؤمن بفكرة الدين المنزل، فالدين في الضمير وليس

=

دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م.

(١) ص٤٧ مخاضات الحداثة التنويرية.

(٢) ص ١٧ مقدمة حسن حنفي لكتاب رسالة في اللاهوت والسياسة.

(٣) ص ١٧٦ الإلحاد في الغرب، د.رمسيس عوض، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٧م.

(٤) المرجع السابق وبنفس الصفحة.

(٥) المرجع السابق وبنفس الصفحة.

بحاجة إلى كتاب مقدس، فهو قضية شخصية أو فردية[١]. والدين هو دين العقل فقط لأن فولتير كان ولا زال يثق بالعقل وإمكانية وصوله إلى براهين ثابتة مقنعة ويقينية[٢].

ومع نيوتن ١٦٤٢– ١٧٢٧م تم صياغة قانون الحتمية في علم الفيزياء، الذي من شأنه أن يسمح بالتنبؤ الدقيق بمستقبل العالم والإنسان، فالعالم ليس قابلاً للتفسير التام فحسب، بل أيضـًا قابلٌ للتحكم والسيطرة مثله في ذلك مثل الآلة في حركتها ومسارها. وبهذا التصور يكون نيوتن قد أبعد الله عن العالم وجعله لا يتدخل في شؤونه –تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً–؛ لأن قوانين الطبيعة والكون أصبحت حتمية، وبالتالي لم تعد لله –عز وجل– أهمية في حياتنا كما فهمت ذلك الوضعية العلمية فيما بعد[٣].

وكان ممن أعجب بنظرية نيوتن في وصوله لليقين في علم الطبيعة، وأراد تطبيقها والوصول إلى اليقين أيضـًا في مجال الفلسفة والميتافيزيقيا[٤]؛ الفيلسوف الألماني الشهير كانط ١٧٢٤–١٨٠٤م، الذي أثر في الفكر الغربي أيما تأثير، حيث معه تحول البحث في الفلسفة من ثنائية الله والطبيعة إلى ثنائية الإنسان والطبيعة، أي أن الإنسان أصبح هو المرجع أو النموذج المتعالي لقراءة الكون[٥].

أكد كانط على أن كل محاولة يبذلها العلم أو الدين في الوصول إلى الحقائق

---

(١) ص ٢٣٦ قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠١م.

(٢) انظر: ص ٤٦ الانسداد التاريخي، هاشم صالح، دار الساقي، ط٢، ٢٠١٠م.

(٣) انظر: ص ٣١٥ قضايا في نقد العقل الديني.

(٤) انظر: ص ٥٤–٥٥ مخاضات الحداثة التنويرية.

(٥) انظر: ص ١٣٢ المرجع السابق.

النهائية هي محاولات فاشلة، ولا يمكن البرهنة على صحة الدين بالعقل النظري، إنما يمكن البرهنة على صحة الدين بالقانون الأخلاقي فقط.

والأخلاق هي (ذلك الهاتف الفطري الذي يستلهمه الإنسان في حياته)[١] وسعادة الإنسان تكمن في اتباع أوامر القانون الأخلاقي ونواهيه. فالدين الحقيقي هو في الأخلاق، وفي ذلك الهاتف الفطري الذي يهتدي به الإنسان في حياته. لهذا يرى كانط أنه ينبغي على الدين أن يتماشى مع أحكام الأخلاق لا أن تتماشى الأخلاق مع أحكام الدين؛ لأن الدين في كثير من الأحيان يتحول إلى مفهوم فارغ من المضمون باهتمامه بالطقوس وآليات العبادة[٢].

وهذا المفهوم الأخلاقي للدين؛ بتعبير جان جاك رسو ١٧١٢– ١٧٧٨م هو: (ذلك القانون الخالد المحفور في ضمير الإنسان يهديه إلى سواء السبيل، ويجعله قادراً على التمييز بين الخير والشر دون حاجة إلى الالتجاء إلى أية تجارب سابقة أو إلى إعمال العقل. فعندما يرتكب الإنسان خطأ ما يشعر في قرارة قلبه بخطئه حتى إذا دعته نوازعه إلى تكرار هذا الخطأ)[٣].

وفي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين جاء أينشتاين ١٨٧٩– ١٩٥٥م بنظريته النسبية في الفيزياء المعاصرة التي أثرت في الفلسفة الحديثة كلها، فلم يعد أتباع هذه النظرية يؤمنون بوجود زمان ومكان مطلقين كما كان يعتقد في الفيزياء الكلاسيكية مع نيوتن وكانط، بل أصبح التفكير من خلال مفهومي الزمان والمكان النسبي[٤].

---

(١) ص ١٣٠ الإلحاد في الغرب.

(٢) انظر: ص ١٣٢ المرجع السابق.

(٣) ص ١٣٠–١٣١ المرجع السابق.

(٤) انظر ص ٥٩–٦٠ مخاضات الحداثة التنويرية.

وكذلك الأمر فيما يخص المادة فبعد أن تحدث نيوتن عن المادة ذات الكتلة والحجم الكبير واستطاع قياسها، نجد أن الموقف الجديد قد تغير مع الفيزياء الحديثة لأن قوانين نيوتن لا تنطبق على المادة ذات الحجم الصغير أو المادة المجهرية، التي اكتشف مؤخراً أنها تتألف من كتلة وموجة في آن واحد، وهو تصور جديد انعكس على الفلسفة الحديثة، حتى إن بعض الفلاسفة اعتقد بأنه لا وجود للمادة في نهاية المطاف وأن الموجود هو الطاقة أو الروح فقط(١).

وقد طرح نيتشه ١٨٤٤- ١٩٠٠م مشروعه الأكبر الذي (قلب كل القيم وضرب الثنائية الحدية الازدواجية التي رسختها الأخلاقية الميتافيزيقية والمسيحية: ثنائية الخير/ الشر، الصح/ الخطأ، الفضيلة/ الرذيلة)(٢).

وكان قد تساءل الفلاسفة قبل نيتشه عن ماهية الحقيقة وحاولوا تحديد معيار التعرف إليها، والتمييز بينها وبين الخطأ.

أما نيتشه فهو يتساءل: لماذا وجب علينا تفضيل الحقيقة على الخطأ؟

فمع نيتشه تحول السؤال الفلسفي من الطرح التقليدي: ما هي الحقيقة؟ إلى سؤال جديد ذي هوية نتشويه بالأساس: من يطرح السؤال؟ ولفائدة من؟(٣)

حيث يرى أن الفيلسوف الخلّاق هو من يُعلن موت الحقيقة المقدسة؛ لذلك أعلن موت الإله، وهو يعني أن فكرة الإله لم تعد تمثل القيمة العليا، إن الله بنظره لم

---

(١) انظر ص ١٧٠، العالم بين العلم والفلسفة، جاسم العلوي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م.

(٢) ص ٢٩١ مخاضات الحداثة التنويرية.

(٣) انظر: ص ١٦-١٧ الإنسان والمقدس، بحث: (الحقيقة المقدسة/ محمد الجوّة)، مجموعة باحثين في ندوة نظمتها الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية فرع صفاقس، تونس، دار محمد علي الحامي، ط١، ١٩٩٤م.

يعد قابلاً لأن يعتقد به أحد، ولم يعد جديراً بالتصديق، لقد أصبح الله هو إدانة الحياة[١].

وموت الإله يعني أن الله حلّ في الطبيعة وفي أحداث التاريخ، واتحد مع الإنسان ومع المخلوقات وأصبح كامناً فيها، ومن ثم فقد الإله سمته الأساسية وهي تجاوزه للطبيعة وتنزيهه عنها، ويشحب ثم يموت، ويصبح لا وجود له خارج الجوهر المادي[٢]. لكن نيتشه أدرك منذ البداية أن قدرة العقل على التعميم والتجاوز من الصعب تفسيرها تفسيراً ماديا، فقرر أن المعرفة الغربية احتفظت بظلال الإله على هيئة هذا الإيمان بالكل المادي الثابت المتجاوز ذي الهدف، فنادى بإزالة ظلال الإله تماماً والتخلي عن الميتافيزيقيا، وذلك يعني التخلي عن البحث عن الحقيقة ذاتها فالحقيقة تستدعي الثبات والكلية[٣].

وكما كان للإغريق القدماء آلهة تخوض حروباً طاحنة فيما بينها بغية السيطرة على مصير العالم والتحكم بأقدار البشر، فكذلك العالم الحديث، مع فارق رئيس هو أن آلهة العصر الحديث، كما يقول الفيلسوف الألماني فيبر١٨٦٤-١٩٢٠م: (هي ذات طبيعة مادية واجتماعية، وليست آلهة سحرية أو أسطورية)، ويخلص فيبر من ذلك إلى القول بأن (الخيارات الأخلاقية تصبح ضمن هذه الأوضاع الجديدة غير خاضعة لمقاييس موضوعية مشتركة تضمنها الكتب المقدسة أو وحدة الدين أو العقيدة، بل هي مجرد خيارات فردية من طبيعة نسبية)، وهكذا يتجه الإنسان

---

(١) انظر: ص ٣٧٠-٣٧١ الله في الفلسفة الحديثة.

(٢) انظر: (٢/ ٣٤٧) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، د. عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٩م.

(٣) انظر: ص ٢٥ الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبد الوهاب المسيري، بيروت، دار الفكر، ط٢٠١٠،٤م.

الحديث إلى صنع إلهه أو شيطانه الخاص -بالتعبير الفيبري-، على هدي تأويلاته وقراءاته الخاصة، دونما حاجة إلى أية سلطة دينية[١].

(فالأزمنة الحديثة، على ما يذكر فيبر، لا تكتفي بتغييب فكرة الآلهة أو الله من عالم الوعي أو التصورات، بقدر ما تعمل على تغييب الدين بشكل منهجي ومتلاحق في مختلف مناحي المجتمع ومؤسساته الحيوية، من الاقتصاد إلى السياسة ومن التشريع إلى الفن، ولك إن شئت أن تقول: تغييب ما تبقى من ظل الإله من هذا العالم، على نحو ما يقوله سلفه نيتشه)[٢].

(فالعصر الحديث من وجهة نظر عالم الاجتماع الألماني هو في جوهره علماني، ليس لأن ثمة مجموعة من الفلاسفة أو المفكرين قد نادوا بالعلمانية أو تبنوا الإلحاد؛ بل لأن البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الحديثة لا تستطيع بطبعها أن تتعايش مع الدين أو تتساكن مع المؤسسات الدينية)[٣].

ومن أهم الفلاسفة الذين استفادوا من النظرية النسبية والميكانيك الكمية والميكانيك الموجي، المنظر الجديد للعقلانية المعاصرة الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار ١٨٨٤-١٩٦٢م الذي قال بأنه لا يمكن أن: (نتوصل إلى معرفة نهائية حول الكون وظواهره، وإنما فقط إلى معرفة تقريبية قابلة للتصحيح والتعديل لاحقًا. والدليل على ذلك أن النظريات العلمية تتوالى وراء بعضها البعض من دون توقف.

إذن فالمعرفة العلمية هي المعرفة التقريبية التي تقبل المراجعة والتصحيح إلا المعرفة الدوغمائية المتحجرة، التي تزعم بأنها توصلت إلى اليقين المطلق. فلا يقين

(١) ص ٧٩-٨٠ تفكيك العلمانية في الدين والديمقراطية، د. رفيق عبد السلام، تونس، دار المجتهد، ط١،٢٠١١م.

(٢) ص ٨١ المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق ونفس الصفحة.

مطلق في العالم، وإنما يقين نسبي، وهذا ما علمتنا إياه نظرية أينشتاين، فالحقيقة نسبية على هذه الأرض، والحقيقة المطلقة موجودة عند الله لا عند البشر)[١].

إذاً لا يؤمن باشلار بوجود عقل أبدي أو حقيقة مطلقة، ولم يعد يستطيع أن يؤمن بوجود أفكار فطرية أزلية تسبق كل تجربة أو احتكاك مع الواقع كما كان يعتقد ديكارت سابقـاً[٢].

فأصبح العقل الأوروبي كما يقول ميشيل فوكو ١٩٢٦–١٩٨٤ م - وهو من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين-: (هو وليد السلطة، وليست هناك حقيقة مستقلة عن إرادة تنشئها أو قوة تفرضها، لأن الحقيقة ليست خارج السلطة، ولا هي دونها، إن الحقيقة من هذا العالم فهي ناتجة فيه بفضل إكراهات متعددة)[٣].

ولم تعد الحقيقة هي معيار المعرفة العلمية كما يقول كارل بوبر[٤]، بل القابلية للدحض هي المعيار (فالقول العلمي هو الذي يمكن نقده وتجاوزه بدحضه واستبداله بقول جديد. أما القول غير العلمي فهو يعتبر ممتلكـاً للحقيقة غير قابل للتكذيب والتغيير)[٥].

وفي تطبيق كارل بوبر لمناهج النقد الحديث على الكتاب المقدس يقول: (إن علم اللاهوت هو الذي أصبح بحاجة إلى الفلسفة وتابعـاً لها. فالفلسفة العقلانية إذا

---

(١) ص ٦٦ مخاضات الحداثة التنويرية.

(٢) ص ٨٨ المرجع السابق.

(٣) ص ١٧٦ التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكوا، السيد ولد أباه، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط٢، ٢٠٠٤م.

(٤) كارل بوبر: فيلسوف نمساوي-إنكليزي متخصص في فلسفة العلوم، ويُعد من أهم وأغزر المؤلفين في فلسفة العلم في القرن العشرين، عاش بين: ١٩٠٢ - ١٩٩٤م.

(٥) ص ١٥ الإنسان والمقدس.

ما سلّطت أنوارها على الدين أضاءته بشكل لم يسبق له مثيل من قبل)[١].

ويقول فرانسوا دوس[٢] عن بول ريكور: (إن بول ريكور مؤمن مختلف لأنه فيلسوف، وفيلسوف مختلف لأنه مؤمن! وقد وصل بالصراع الجدلي الخلاّق بين الدين والفلسفة إلى ذروته القصوى. وفي بعض الحالات وصل المؤمن البروتستانتي لديه إلى حدود اللا أدرية: أي عدم الحسم بوجود الله أو عدم وجوده. ولكنه لم يصبح ماديـًا صرفـًا حتى في أصعب الحالات ولم يعتنق الإلحاد دينـًا)[٣].

ويقول العميد السابق لمعهد العلوم السياسية في باريس رينيه ريمون: (إن الأديان الكبرى مفعمة باليقين التالي: وهي أنها تملك الحقيقة المطلقة. وبالتالي فلا يمكن أن تقبل بأي اختلاف في مجال العقيدة والدين. لماذا؟ لأن قبولها بالاختلاف يعني تخلّيها عن الحقيقة المطلقة أو مساواتها بالخطأ والانحراف والهرطقة)[٤].

لذلك اعترفت الكنيسة الكاثوليكية في النصف الثاني من القرن العشرين أو بعده بقليل، ولأول مرة في التاريخ اعترفت بحق المسيحين البروتستانتيين بحقهم في الوجود، وأنهم يشاطرونها الحقيقة المسيحية، فأصبحت الكنيسة الكاثوليكية أكثر تحرراً بعدما فهمت أن (الإيمان تابع للضمير الشخصي)[٥] بعبارة هاشم صالح[٦].

ويقول محمد أركون[٧]: (الفرق الوحيد بين عقل الحداثة وعقل ما بعد

---

(١) ص ١٨٩ الانسداد التاريخي.

(٢) فرانسوا دوس: هو مؤرخ وكاتب وباحث.. أستاذ جامعي، اهتم بالتاريخ الفكري لفرنسا، وله كتاب مشهور في التاريخ الجديد هو: التاريخ المفتت.

(٣) ص ١٩١ المرجع السابق.

(٤) نقلاً عن ص ٨٠ معضلة الأصولية الإسلامية، هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٨م.

(٥) ص ٨١ المرجع السابق.

(٦) هاشم صالح هو مفكر سوري الأصل مقيم بباريس، حصل على الدكتوراه في الفلسفة من فرنسا، أحد تلامذة محمد أركون المخلصين، تجرد منذ عام ١٩٧٨م بترجمة العديد من أعمال أركون وكتبه الى العربية.

(٧) محمد أركون: مفكر جزائري، شغل كرسي تاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السربون ومدير لمعهد =

الحداثة، هو أن الثاني وهو يبلور المعارف الجديدة يعرف أنه لن يصل إلى الحقيقة المطلقة. إنه يصل إلى حقائق نسبية مؤقتة، قد تدوم طويلاً أو كثيراً، ولكنها حتماً لن تدوم أبدياً. أما سبنوزا وديكارت فكانا يعتقدان بأن العقل يمكن أن يصل إلى حقائق مطلقة ويقينية أو نهائية)[١].

وهذا ما دعا غوستاف لوبون١٨٤١-١٩٣١م المؤرخ الفرنسي لأن يقرر أن كل مؤسسي (الأديان والرقاة والسحرة والعرافين وجميع ناشري الأوهام التي جذبت قلوب البشرية أو هالتها في كل زمن إلا قساوسة إله مهيمن يلوح لنا أن عبادته ستظل أبدية، فإذا نظرنا إلى ما أقيم من المباني المقدسة منذ ثمانية آلاف سنة في مختلف الأقطار والأمصار وسعينا في اكتناه القوى الخفية التي دفعت الناس إلى تشييد المعابد والهياكل والكنائس والمساجد نرى أن سببها الأمل الذي هو إله الأمم الواحد وإن اختلفت الأسماء)[٢].

هكذا هو فكر ما بعد الحداثة الهدام يركز على زعزعة كل الأسس المنطقية والمبادئ الكلية الضرورية، ويفتح المجال على مصراعيه لكل أصناف اللا عقل من الجنون والأسطورة والخيال، لذا ليس لدى أصحاب هذا الفكر أي إشكالية منهجية من قبول جميع الأديان بشكل عام، لكن على أساس أنها ضمن الأسطورة واللامعقول، حيث إنها لا تتمايز فيما بينها بأي مميزات موضوعية[٣].

=

الدراسات العربية والإسلامية بها لسنوات عديدة، وعمل أستاذا زائرا في العديد من العواصم الأوربية والأمريكية، وجلّ مؤلفاته باللغة الفرنسية وترجم البعض منها إلى العربية وإلى لغات أخرى، توفي سنة ٢٠١٠م. انظر: ص١٣٩ أعلام الفكر العربي.

(١) ص ٣١٦ قضايا في نقد العقل الديني.

(٢) ص ٢٢٩ الآراء والمعتقدات، غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، دار العالم العربي،ط٤، ٢٠١٦م.

(٣) انظر: ص ٢٣٤ ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي، باسم خريسان، دمشق، دار الفكر العربي، ط١، ٢٠٠٦م.

المبحث الثالث

ديانة الضمير في خطاب الحداثة العربية المعاصر

إن خطاب الحداثة العربية المعاصر، ينطلق في دعوته وتوسلاته لتحديث الدين الإسلامي من نفس المنطلقات الغربية في النظر إلى ما كان في الدين المسيحي ومن نفس الأرضية الهدمية الشكيّة التي وقف عليها فلاسفة الغرب ومفكروه في موقفهم السلبي من الدين، فمعيار النسبية وغياب الحقيقة الذي أثر بشكل كبير في مواقفهم من الدين في عصر ما بعد الحداثة هو نفس المعيار الذي يستخدمه هؤلاء وبنفس التطبيقات التي تمت على الدين الكنسي، وبلا تردد أو تمييز منهم للإسلام على باقي الأديان الأخرى.

فنجد المفكر محمد الطالبي[١] تساءل (من على الحقيقة؟ وهل هناك من على الحقيقة؟).

ثم يجيب قائلاً: (قد علّمنا كورت فوديل منذ ما يزيد عن نصف قرن، واضعاً هكذا حداً لما يقارب قرناً من الأبحاث، أنه في كل منظومة رياضية، أي في أصح العلوم الصحيحة إطلاقاً، تمكث دائماً عروض لا يمكن إثباتها ولا نفيها، تاركة هكذا الباب مفتوحاً أمام التردد والتناقضات. الشكّ ملازم للإنسان، ولكلّ ما يتناوله فكر الإنسان)[٢].

وهنا يشير الطالبي لغياب الحقيقة ويستدل على غيابها بعدم وجودها دائماً في

---

(١) محمد الطالبي: ولد عام ١٩٢١م، وهو المؤرخ والعميد السابق للجامعة التونسية، والذي يتبنى القراءة المقاصدية للنصوص الشرعية في كتبه الشهيرة (عيال الله، أمة الوسط) انظر: ص ١٥٧-١٦١أعلام الفكر العربي.

(٢) ص ٣٧-٣٨ أمة الوسط الإسلام وتحديات المعاصرة، محمد الطالبي، تونس، سيراس للنشر.

بعض تطبيقات الرياضيات ومسائلها التي هي من أصح العلوم، فكيف بالعلوم الأخرى والتي منها العلوم الدينية -في زعمه-.

ثم دعا محمد الطالبي الإنسان لأن يمارس حريته الدينية التي وهبها الله له، وهي: (قدر الإنسان ونداؤه الباطني. فهي تمتزج بفيض الضمير الانعكاسي الذي فجأة غمر الإنسان بروح الله، فحقق من خلال انفجار هائل للشعور بالذات، إنسانيته، ومن حيث جعل منه كائنًا مسؤولاً، أبرزه من دفق الحيّ متميزاً بكرامة خاصة وبقَدَرٍ يلبّي نداءه الباطني)[١].

فالطالبي يرى أن الحرية الدينية للإنسان التي هي من تمام مسؤوليته موجودة في ضمير الإنسان وهي مجرد استجابة لندائه الباطني.

ويذهب تلميذه المفكر التونسي الدكتور عبد المجيد الشرفي[٢] إلى أبعد من هذا، -وهو يتميز في كتاباته بأنها الأكثر صراحة وجرأة من غيره من أدعياء الحداثة- عندما يوجه إليه سؤالاً هو: (أين يجد الدين المؤمن؟ أو المهتم بالحقيقة الدينية؟)

فيجيب قائلاً: (نجده في ضمائر المؤمنين. لسنا محتاجين في العصر الحديث إلى مؤسسة دينية مهيكلة على النمط القديم)[٣].

فعبد المجيد الشرفي يفترض دائمـًا في كتاباته بأن هناك مؤسسة دينية تاريخية في الإسلام حجرت على اختيارات الناس الدينية وألزمت المسلمين بعقائد محددة

---

(١) ص ٤٤ المرجع السابق.

(٢) عبد المجيد الشرفي: ولد سنة ١٩٤٢م، وهو العميد السابق لكلية الآداب بالجامعة التونسية، وأستاذ كرسي الحضارة العربية والإسلامية ومقارنة الأديان بها، كما أن الشرفي يعدّ مشرفـًا إداريـًا على سلسلة (معالم الحداثة)، انظر: ص ١٠٤-١٠٨ أعلام الفكر العربي.

(٣) ص ١٥٨ الثورة والحداثة والإسلام، عبد المجيد الشرفي، حاورته كلثوم السعفي حمدة، تونس، دار الجنوب، ط١، ٢٠١١م.

لا يجوز لهم الخروج عنها، فنجده يقول مثلاً: إن المسلمين ألزموا أنفسهم بمجموعة ثوابت مثل: (عدم خلق القرآن، والإيمان بالقدر خيره وشره مع ما ينجرّ عنه من نفي للاختيار وحرية الإنسان في خلق أفعاله ولمعقولية الظواهر الطبيعية والاجتماعية في آن، واعتباطية الجزاء الإلهي، ورؤية الله في الدنيا أو في الآخرة، وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير، وعصمة الصحابة، وغيرها ممّا عدّ معلوماً من الدين بالضرورة)[١].

ويقول في موضع آخر: (وهكذا تمّ الاحتفاظ بمقولات محنّطة وأسبغت عليها صبغة الإطلاقية حتى أصبح الإسلام لا يُتصوّر من غير تلك الثوابت، أو ما يوصف بأنه المعلوم من الدين بالضرورة)[٢]. ووجود هذه الثوابت وتورثها مما لا يعجب الشرفي حتماً! لأن الاعتقاد بها يتنافى مع المنظومة الفكرية التي ينتمي لها منظومة فكر ما بعد الحداثة الغربية، التي لا تؤمن بوجود الحقائق أصلاً.

هكذا يتحدث خطاب ما بعد الحداثة عن العقائد الإسلامية ويقدمها بصورة باهتة وبتسطيح بالغ، مع التدليس على الناس، وخلط الحق بالباطل خلطاً فريداً، فمن التدليس الزعم بأن الإيمان بالقدر ينافي القدرة على الاختيار وينافي الأخذ بالأسباب لدى المؤمنين به، فعوام المسلمين فضلاً عن علمائهم يدركون أن عقيدة الإيمان بالقضاء والقدر التي يعتقدونها ويعتقدون أنها ركن من أركان الإيمان الستة لا تنافي الأخذ بالأسباب، وأنها لا تسلب من المؤمن بها حرية الاختيار.

ومن الدجل الزعم بأن المسلمين يعتقدون برؤية الله في الدنيا ! ولا أدري أين وجد هؤلاء الحداثيون مؤمناً يعتقد بأن الله يُرى في الدنيا؟ إن عقيدة المؤمنين أنهم

(١) ص ١٢٣-١٢٤ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٨م.

(٢) ص ٢٣٥ لبنات في الثقافة والمجتمع، عبد المجيد الشرفي، تونس، دار الجنوب للنشر، ط١، ٢٠٠١م

يرون ربهم في الجنة قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾[١]، والزعم بأن المؤمنين يعتقدون برؤية ربهم في الدنيا بناءً على عقيدتهم برؤية ربهم في الآخرة ليس إلا من الخلط الساذج الذي يتكرر في كلام مدعي الحداثة.

وأما صحابة رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم فإن المسلمين يعتقدون بجلالة قدرهم ومحبتهم لكنهم لا يدعون لهؤلاء الكرام العصمة فهل إجلال ومحبة خيار الأمة تقتضي ادعاء العصمة؟! إنه التسطيح المقيت الذي يمارسه مدعي الحداثة !!، ثم يعتبر الإيمان بجملة هذه العقائد الإسلامية من فرض المؤسسة الدينية على الناس لا أنها عقائد ثابتة بالنصوص الشرعية!

ويقول محمد الشرفي[٢]: (إن قضيتنا الكبرى والقيد الشديد الذي يمنع تحررنا ويعُوّق نموّنا ويعطل مسيرتنا، إنما هو السجن الجماعي الذي أودعنا فيه أنفسنا بأنفسنا، إذن، فلا نمو ولا تطور لنا، نحن المسلمين، دون حرية ولا حرية دون الإفلات من هذا السجن التاريخي. إن المعركة الملحّة اليوم هي حرية المسلم في أن يجتهد في فهم الإسلام ويؤوله كما يدركه)[٣].. فالإسلام عنده هو (مسألة ضمير لا انتماء)[٤].

يُنظر الشرفي إلى الإسلام إلى أنه كتلة صماء منغلقة على نفسها، وأن أصحابها منغلقون ومتعصبون غير منسجمين مع عصرهم ولا يستطيعون أن يقيموا أي علاقة مع قضايا العصر، وليس لهم اطلاع على مشاكله الراهنة بسبب تمسكهم بالثوابت

---

(١) سورة القيامة: ٢٢.

(٢) محمد الشرفي: عاش بين ١٩٣٦م-٢٠٠٨م، شغل منصب وزير التربية والعلوم في تونس، وصاحب كتاب: الإسلام والحرية، والذي أنجزه وأتمه في السفارة الفرنسية بتونس.

(٣) ص ٨٥ الإسلام والحرية الالتباس التاريخي، محمد الشرفي، تونس، دار الجنوب للنشر، ط٢٠٠٢م.

(٤) ص ٢٦٨ المرجع السابق.

الدينية التي يعتنقونها.

لذلك يقول هاشم صالح: (الأصولي يعتقد أن أصول دينه أو تراثه ليست بشرية، وإنما هي إلهية. وبالتالي فهي صالحة لكل زمان ومكان ولا يمكن تغييرها أو تعديلها بأي شكل. وهنا يصطدم الأصولي المستلب ذهنياً بالواقع، فالحياة متغيرة، متطورة، والأصول عنده ثابتة)[١].

فوجود فكرة الأصول والثوابت في الدين الحق الدين الإسلامي وكون هذه الأصول مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية، هذا مما يستقبحه هاشم صالح؛ لأنه لا وجود لحقائق موضوعية في الخارج أصلاً، ولا بد من العمل على تنسيب كل الأصول، فيقول: إن الانتقال من (مفهوم الحقيقة المطلقة إلى مفهوم الحقيقة النسبية. وهو انتقال صعب ومؤلم للنفس. وينبغي أن نبذل جهداً كبيراً لكي نستطيع القيام به. فالمسيحي الكاثوليكي عاش مدة ألفي سنة تقريباً على مقولة: خارج المسيحية البابوية الرومانية المقدسة لا خلاص للإنسان ولا مرضاة عند الله. والمسلم عاش مدة ألف وأربعمائة سنة، بل ما يزال يعيش حتى الآن لأن التنوير لم يحصل بعد في الإسلام على المقولة التالية: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[٢][٣].

ويقول أستاذه محمد أركون: (إن القول أن هناك حقيقة إسلامية مثالية وجوهرية مستمرة في التاريخ وحتى اليوم ليس إلا وهماً أسطورياً لا علاقة له

---

(١) ص ١٧٦ حاشية هاشم صالح على الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط١، ١٩٩٩م.

(٢) سورة آل عمران: ٨٥.

(٣) ص ١٩٧ الانسداد التاريخي

بالحقيقة والواقع)[١].

ويقول محمد أركون أيضـًا: (يصح للباحث والمفكر المعاصر أن يطرح من جديد مشكلة الإسلام الصحيح المرتبط بالدين الحق. هل هناك سبيل علمي للتعرف إلى هذا الإسلام حتى يجمع العلماء عليه؟ أم هل يجب أن نعدل لأول مرة عن النظرة التقليدية ونقرّ بضرورة التعددية العقائدية؟)[٢]. فالإسلام الصحيح غير موجود في نظر أركون، بل لا يمكن لأحد الوصول لمعرفته وضبطه!!

فالإنسان الحديث لم يعد يعتقد أصلاً بوجود حقائق مطلقة، يقول محمد حمزة: (إن الإنسان الحديث لا يؤمن بالحقيقة المطلقة، هو ينطلق من فهم جديد يرى للحقيقة وجوهـًا عديدة، وكيفما قلبتها ظهر لك منها وجه قد يكون عنك مخفيـًا. الحقيقة بهذا المفهوم تاريخية مثلها في ذلك مثل الإنسان الذي أنتجها)[٣].

فطالما أن الحقيقة تاريخية فلابد إذن من إعادة النظر في التصورات الدينية الموروثة ومراجعة تلك المسلمات لأنها ليست خارج التاريخ.

يقول علي حرب[٤]: إن (حقيقة الإسلام وهويته ليست شيئـًا جاهزاً يُكتسب بصورة نهائية، وإنما هو مُركب يجري تشكيله وإعادة إنتاجه باستمرار، وهي تتنوع أو

---

(١) ص ٢٤٦ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط٣، ١٩٩٦م.

(٢) ص ١٧ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط١، ١٩٩٣م.

(٣) ص ٦١ إسلام المجددين، محمد حمزة، بيروت، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٧م.

(٤) علي حرب: ولد سنة ١٩٤٣م، ويعد من أهم المفكرين العرب، وله عدّة مؤلفات في تأويل النص منها: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ونقد النص، والتأويل والحقيقة، والممنوع والممتنع. انظر: ص١٢٢-١٢٧ أعلام الفكر العربي.

تتغير بتغير الظروف والشروط والمعطيات)[١].

ويقول عبد المجيد الشرفي: (فالإنسان اليوم محتاج أن يفهم دينه وعقيدته فهماً يتلاءم وثقافته العلمية والتاريخية والنفسانية والاجتماعية، أو على الأقل لا يتعارض معها)[٢]. فعلوم الإنسان الحديثة -أي علم التاريخ والنفس والاجتماع- هي المائدة الضخمة التي يجد فيها العلمانيون ضالتهم، لتحديث الإسلام وإخضاعه لمشروطيته التاريخية أي لظرفي الزمان والمكان اللذين أنتجاه، فإن عبد المجيد الشرفي يتنبأُ بولادة تدين حديث ولكنها ولادة يصفها بأنها (عسيرة لتدين شخصي غير خاضع خضوعاً كلياً للنمط المعهود المذوّب لاختيارات الفرد في بوتقة المجموعة، وإذن لتدين أعمق وأصدق وأكثر مسؤولية، وإن كان ما زال في خطواته الأولى متعثراً، يتلمّس طريقه)[٣].

وتذهب آمال قرامي[٤] تلميذة عبدالمجيد الشرفي- إلى أبعد من هذا فهي تصرّح بعدم وجود دين أفضل من دين آخر فتقول: (وبما أننا نعيش في عصر الذرة والأقمار الصناعية والإعلامية، فإنه يتعيّن علينا أن نقطع صلتنا بالتعصب بكافة مظاهره، وأن نستبدله بالاحترام، حتى نضمن التواصل الفعلي مع الآخرين. صحيح أن الإنسان عندما يولد في بيئة منغلقة ويتربى على تشرّب مقولات دين ما وطقوسه منذ نعومة أظفاره لا يمكنه أن يتصور وجود دين آخر أفضل من دينه. هذا بالإضافة إلى أن مناهج التربية في المجتمعات الإسلامية تكرّس هذا الفكر التمييزي لدى

(١) ص ١٥٥ نقد النص، علي حرب، بيروت-الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م.

(٢) ص ٤٤ الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، تونس، دار الجنوب، ط٣، ١٩٩٨م.

(٣) ص ٢٢٨ لبنات في الثقافة والمجتمع.

(٤) آمال قرامي: هي أستاذة الحضارة الإسلامية بكلية الآداب بمنوبة، عنوان رسالتها في الدكتوراه: الاختلاف في الثقافة العربية، وهي أطروحة في دراسات الجندر، انظر: مقال نشر في مجلة المجلة بعنوان: الحراك النسوي العربي، للكاتب: عبدالله الرشيد، بتاريخ:: ٢ أغسطس ٢٠١٤م.

النشء، كما أنّ البرامج التعليمية في أغلب هذه الأمصار تتعمّد تهميش سائر الأديان الأخرى، ولكن آن الأوان لتغيير هذه الأساليب، فالمعرفة الحديثة تملي علينا ضرورة تعديل مفاهيمنا وابتعادنا عن التحيّز الأعمى للإسلام والمسلمين)[١]. فالانتماء للمنظومة الإسلامية واعتبار تميزها عن باقي الأديان في نظر آمال قرامي هو مجرد تعصب وتحيّز أعمى لا أساس له من الصحة!

هكذا يغفل الخطاب الحداثي كل مميزات هذا الدين ويقفز على كل حقائقه الموضوعية، ويتجاهلها تماماً ولا يلقي لها اعتباراً البتة؛ لأنه يقدم كل ما تمليه عليه المستجدات في ساحة الأفكار الفلسفة الغربية أولاً بأول، ويكون كل ذلك على حساب الموضوعية والحياد العلمي.

ويصف محمد حمزة -في كتابه إسلام المجددين- أدعياء الحداثة بأن إسلامهم: (إسلام المجددين؛ يظلّ انعكاساً لضمير ديني جديد حيّ متحوّل غضّ يراهن على أن المسلم وهو يعيش مع القرآن وضعاً من التأويل مستمراً)[٢]، لأنه: (انقضى زمن التأويل اليقيني وصار التأويل الصحيح اليوم هو موضوع شك غداً. وهذا يعني في نهاية المطاف أن كل التأويلات من دون استثناء منخرطة في تاريخ بشري هو تاريخ أصحابها، وسواء عبّرت عن وجهة نظر لاهوتيّة أو اجتماعية أو بيانية أو إصلاحية أو غيرها فهي تكشف عن جانب من حقيقة النص؛ ولكنها لا تُعبّر عن النص في مجمله. بل تُعبّر عن الممكنات التأويلية التي يُتيحها النص في سياق ومقام مخصوص)[٣].

---

(١) ص ١٣٩ قضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث، تونس، دار الجنوب للنشر، ضمن سلسلة معالم الحداثة، ط٢، ٢٠١٠م.

(٢) ص ١٦٢ إسلام المجددين.

(٣) ص ٦٢ المرجع السابق.

ويصف دعوتهم لتحديث الدين بأنها دعوة إلى أن: (يكون المسلم في العصر الحديث مؤمناً مقتنعاً اختار التمسك بالإسلام اختياراً حراً لا يحاسبه عليه إلا الله وضميره)[١].

بل إن محمد عابد الجابري[٢] يقول أن: (الآخرة أدت وظيفتها يوم كان العصر عصر إيمان فقط)[٣]. فالآخرة عفى عليها الزمن، وليس لها وظيفة في العصر الحديث، فالإيمان بوجودها هو قضية نسبية، لأن العصر الحديث لا مجال لوجود الحقائق فيه.

ويرى عزيز العظمة[٤] الأخلاق والوازع لا بد أن (تربط بالضمير، بدلاً من الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة)[٥].

لأن مفهوم العبادة تغير الآن عما كان عليه في الماضي؛ بل يذهب الشرفي إلى

---

(١) ص ١٣٠ المرجع السابق.

(٢) محمد عابد الجابري: كاتب ومفكر مغربي ولد عام ١٩٣٦م، عمل أستاذا للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس، له العديد من الأبحاث وأبرزها رباعيته في نقد العقل العربي التي عقدت من أجل مناقشتها المؤتمرات والندوات، انظر: تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١٠، صفحة الغلاف، وص١٦٢ أعلام الفكر العربي.

(٣) ص ٤٠ وجهة نظر، محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ضمن سلسلة معالم الحداثة، ط٤، ١٩٩٤م.

(٤) عزيز العظمة: هو كاتب ومفكر وباحث سوري ولد في دمشق عام ١٩٤٧ م، حاصل على شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية من جامعة أكسفورد بعد أن تخرج منها، وكذلك درس في توبنغن في ألمانيا، عمل بروفيسورًا للعلوم الإسلامية في جامعة الشارقة.من كتبه وكتاباته: الإسلام والحداثة، العلمانية في الفكر العربي الحديث.

(٥) نقلاً عن المسيري ص ٧٤ العلمانية تحت المجهر ضمن سلسلة حوارات قرن جديد، د. عبد الوهاب المسيري ود. عزيز العظمة، سوريا، دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٨م.

أن العبادة قد (أصبحت الانقطاع جسداً وروحـاً إلى الفعل الخلاّق بالاشتراك مع الله لإتمام العالم بالبحث والجهد)[١].

والدين أصبح في الخطاب الحداثي هو حالة شعورية فقط (أو تجربة جمالية يخوضها الإنسان، أي أن الإله يصبح أمراً خاصـاً بالقلب والضمير الشخصي الإنساني، وبدلاً من أن يكون التدين إيمانـاً بالغيب، تستند إليه منظومة أخلاقية تنظم تعامل الإنسان مع بني البشر ومع الطبيعة يتجلى التدين في التاريخ ويترجم نفسه إلى طريقة للتعامل مع البشر -المعاملات منفصلة تمامـاً عن العبادات- ومع تزايد معدلات العلمنة يتصالح الدين والواقع، ويتماهيان... إلى أن يصبح الدين واقعيـاً يستمد معياريته من الواقع)[٢].

هذه هي الدعوات والتوسلات بالتدين بالدين الجديد ديانة الضمير في الخطاب الحداثي المعاصر، دين لا يخضع للقياس وليس له ملامح أو معالم، دين لا ينضبط بضوابط، ولا يبنى على ركائز محددة، وإنما يتعدد بتعدد العقول البشرية، يبني كل إنسان دينه بما يتلاءم مع ضميره، باختصار هو دين العقل لا دين الإله المنزل.

المبحث الرابع
ملاحظات نقدية

إن تشكيك ديانة الضمير في وجود (الحقيقة) ذاتها، والزعم بأن الحقيقة أمر نسبي ومتغير بحسب الأشخاص والزمان يخالف بدهيات العقل، فإثبات وجود الحقائق أمر مهم لسعادة الإنسان واطمئنانه، ولا غنى للإنسان عنه.

يقول الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز ١٨٨٣- ١٩٦٩م: (المعنى الكامن في

---

(١) ص ٢٠٠ لبنات، عبد المجيد الشرفي، تونس، دار الجنوب للنشر، ط١، ١٩٩٤م.

(٢) ٢/ ١٢١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

الحقيقة التي تمّ الكشف عنها لا يتوقف على العصر ولا على الحضارة، وهو لا يعتمد على المواقف ولا على الظروف التي أمكن العثور عليها في ظلها، فالحقيقة نفسها مستقلة عن الظروف التي خضع لها اكتشافها، كانت نظرية فيثاغورس -مثلاً- صادقة قبل الكشف عنها، وسوف تظل صادقة إلى آخر الزمان. وفهم هذه النظرية يتطلب دراستها نفسها لا دراسة تاريخ اكتشافها، إذ كان من الممكن اكتشافها قبل ذلك التاريخ أو بعده... إلى أن قال: (ربما يكون فهم التاريخ أمراً مهمـًا ولكن التاريخ لا أهمية له بالنسبة إلى الحقيقة نفسها)[١].

إن ديانة العصر الجديد القائمة على تجاهل الحقائق، وأن الحقيقة خطأ مصحح في التاريخ[٢]، لتشكلها في ظرفي الزمان والمكان، تتناقض بالكلية مع الرسالة الإلهية المنزلة من عند الله عزّ وجلّ التي رضي بها لعباده وقال عنها: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[٣]، وليست هي الإسلام الواضح الذي هو محور دعوة الرسل وإنزال الكتب:﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾[٤]، وليست هذه الديانة الجديدة هي الديانة الصحيحة التي أمر الله عبادته باتباعها وترك ما عداها، فقال عز شأنه:﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾[٥].

إن الدين الإسلامي الذي يقبله الله تعالى أُسس على أركان عقدية صلبة

(١) ص٤٣ تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، كارل سابرز، ترجمة: عبد الغفار مكاوي.

(٢) يقول باشلار: (الحقيقة: هي خطأ مصحح باستمرار)، نقلاً عن الفلسفة الحديثة نصوص مختارة ص ١٧٧، اختيار وترجمة: محمد سيلا وآخرين.

(٣) سورة المائدة: ٣.

(٤) سورة آل عمران: ١٩.

(٥) سورة آل عمران: ٨٥.

وارتكز على قواعد شرعية وبُني على تصورات أخلاقية مفصلة في نصوص الوحيين، وقد فهمها المسلمون وعملوا بها على امتداد التاريخ وعلى اختلاف مذاهبهم وتنوع نِحَلهم، وعلى تنوع أجناسهم وألوانهم ولغاتهم أيضـًا.

إن الدين الإسلامي الدين الحق المتعالي له معالم محددة وملامح أساسية ومعايير ثابتة، منها:

- أنه وحيٌ منزلٌ من السماء من عند الله الذي تعبد عباده سبحانه بالقرآن الكريم، وبالسنة المطهرة التي جاء بها محمد ﷺ.

- أنه دين بُني الإيمان به على أركان ستة وهي سبيل الفلاح للفرد والسعادة للمجتمع، الإيمان بالله والملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقدر خيره وشره.

- أنه دين له شعائر تعبدية هي أصول إسلامية خمسة لا يقبل إسلام المرء إلا بالإتيان بها.

- أنه دين ارتبط ارتباطـًا وثيقـًا بمعنى الآخرة والحياة الغيبية، فالمؤمن شديد الارتباط بالبعد الروحي الغيبي فيه، ارتباطـًا لا يقبل المداهنة أو المساومة.

- أنه دين فيه قطعيات واضحة في مصادره القرآن والسنة، وفيه ظنيات يقينية أيضـًا بنيت على أبواب أصول الفقه.

- أنه دين لا وجود معه لطبقة كهنوتية تحجر على اختيارات الناس الدينية وتضع حواجز مصطنعة بين العبد وربه.

- أنه دين فيه قيم حضارية متميزة ومتكاملة وشاملة لجميع جوانب حياة الإنسان السياسة والاقتصادية والاجتماعية.

- أنه دين يدعو أصحابه إلى عمارة الأرض ويجعلها هدفا رساليا، فالمؤمن لا ينعزل عن الدنيا بل يتفاعل معها ولا يخلد إليها في نفس الوقت، بل هي معبر وممر لدار الآخرة.

- أنه دين ينقذ الإنسان ويحرره من ظلمات ومتاهات العلم الحديث فيقدم له إجابات موضوعية لأسئلته الوجودية.

- أنه دين كرّم الإنسان واستهدف عقله وجعله مناط التكليف، وبين أن لهذا العقل مجاله وحدوده التي لا يمكن له أن يتعداها أو أن يتخطاها لمحدودية الإنسان ذاته.

- أنه دين يدعو المؤمن ألا ينعزل عن الحاضر، ولا يغفل عن المستقبل، وأن يستفيد من آراء الآخرين وتجاربهم، ويأخذ من العلوم التجريبية والأنظمة الحديثة أحسن ما انتهت إليه إن كانت لا تتعارض مع قيمه ومبادئه الرصينة.

هذه هي أبرز معالم الإسلام التي يفهمها ويؤمن بها المسلمون في كل زمان ومكان، أما ديانة الضمير فهي تفريغ صريح للرسالة الإسلامية من مضمونها، وقضاء على وظيفتها في حياة الناس، وإلغاء لوجود الإسلام الصحيح الواحد من الأساس.

وهو ما لا يخفيه الخطاب الحداثي المعاصر بل يتبجّح به، فيقول أركون مثلاً: (الوحي ليس كلامًا معياريًا نازلاً من السماء)[١]. فليس هناك معيارية في تصور الدين عند هؤلاء لأن الدين لم يعد بحاجة إلى وحي أو غيب لفهمه أو تصوره[٢]. وهذا يعني نزع القداسة عن الدين بالكلية فإن جرد الدين عن الوحي

---

(١) ص ٨٥ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠١م.

(٢) انظر: (٢/ ٥٦) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

ستقوض أسسه وأركانه، وبالتالي سيجرد عن الشعائر التعبدية، وهذا هروب من التكاليف الدينية.

فديانة الضمير التي يؤمن بها هؤلاء -أدعياء الحداثة- لا تُبنى على قواعد دينية رصينة ولا على أسس أخلاقية ثابتة، ولهذا لا تتعدى دعواهم أن تكون بلبلة لسان وتشويش عقل وخربشة قلم.

فالضمير قضية هلامية لا تمسك ولا تنضبط فكم من المجرمين والقتلة والسارقين بل ومروجي المخدرات هم مرتاحو الضمير، بل ويشعرون بالانسجام وبتمام الرضى بما يقومون به!

والضمير أمر متغير من شخص إلى آخر، بل الشخص قد يرضي ضميره أمراً ما اليوم ويشعر معه براحة وسعادة وقد لا يرضي ضميره به غداً.

وقد يكون ضمير الإنسان المنفلت عن الدين غير راضٍ، ويكون الإنسان المتدين الأرثوذكسي المحتقن والمنغلق دينيـًا -بالتعبير العلماني- مرتاح الضمير!

لذلك نجد أن ديانة الضمير التي بنيت على نسبية المعرفة قوضت الإيمان بل إنها في العالم الغربي اليوم قد (قوضت الإنسان الفرد من الداخل وجعلت منه شخصية هشة غير قادرة على اتخاذ أي قرار وإن كانت في الوقت ذاته قادرة على تسويغ أي شيء، وكل شيء)[1].

وأصبح الإنسان الغربي تائهـًا في رحلة بحثه عن المعنى لسقوط المعايير، وأي شخص يريد أن يقيّم الظواهر أو أن يصدر أحكامـًا معيارية عليها فإنه يوسم بـ

---

(١) ص ٥٦ العلمانية والحداثة والعولمة، عبد الوهاب المسيري، تحرير: سوزان حرفي، ضمن سلسلة حوارات، دمشق، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩م.

(ضيق الأفق، وأنه ينصب نفسه حكمـًا على الآخرين)[١]، بالتالي فقد الإنسان قدرته على الحكم وأصبح متقبلاً لكل ما يحدث به وفتحت كل الخيارات أمامه على مصراعيها مما جعل الفرد الغربي هشـًا مفككـًا من الداخل وزاد من اضطرابه النفسي وقلقه الوجودي (وهو ما يفسر انتشار الأمراض النفسية في المجتمعات الغربية)[٢].

حتى أصبح الإيمان بالسحر والشعوذة مقبولاً جداً في الغرب اليوم، يقول غوستاف لوبون: (يظهر أن الإيمان بالسحر قد تلاشى أمام تقدم الأفكار العلمية، فلما جُرّد السحرة من نفوذهم خسروا... غير أن حب الاطلاع على الأسرار والاحتياج إلى التدين وأمل الحياة بعد الموت هي مشاعر قوية لا تموت أبداً، ولذا رجع السحر القديم باسم جديد دون أن يطرأ على الأساس تغيير كبير، فهو يُدعى اليوم تجسيم الأرواح واستدعاؤها. ويسمى العرافون وسطاء وتدعى الآلهة أرواحـًا)[٣].

وهذا تفسيرٌ لعودة الإنسان الغربي إلى الأديان اليوم بعد رحلة فصام نكد طويلة معه في عصر التنوير.

إن مفكري مدرسة فرانكفورت قد أدركوا هذا الأمر تمامـًا، ووجدوا أن في داخل الإنسان توجد (إمكانية ثرية إبداعية حرة تتجاوز الواقع المادي)[٤].

لذلك أصبح الإنسان الغربي يبحث عن المعنى والمقدس في عالمه المادي، وهذا ما أدركه أركون وفهمه جيداً فقال: (ونظراً لتراكم المشاكل المطروحة في كل

(١) ص ٥٨ المرجع السابق.
(٢) ص ٦٢ المرجع السابق.
(٣) ص ٢٢٤ الآراء والمعتقدات.
(٤) ص ٢٠٠ دراسات معرفية في الحداثة الغربية.

المجتمعات المعاصرة، ونظراً لحدتها أيضـًا، ثمّ نظراً لعمق الهوّة المتزايدة بين الشمال والجنوب، وبين الشرق والغرب، فإننا لم نعد نستطيع أن نبلور إلا خطاباً أخلاقيـًا مؤقتـًا، أو نوعـًا من خطاب الإغاثة الإنسانية)[١].

وتتضح هنا عمق الأزمة والمأساة التي يعيشها الإنسان الغربي المعاصر اليوم أزمة نفسية عميقة تنبع عن احتياجه الشديد لإشباع أشواقه الروحية في واقع غارق في المادية.

لذلك وضع لنفسه دينـًا جديداً يتماشى مع ماديته ويُلبي حاجته النفسية، دينـًا شكليـًا فرديـًا لا يختلف في جوهره عن الإلحاد، فإن كان الإلحاد ينكر وجود الخالق وصفاته وأفعاله أصلاً، فإن ديانة الضمير تستبطن الإيمان بإله داخلي ليس له وجود خارجي، يعني غير مؤثر ولا فاعل في تسيير هذا الكون، فهو إله متصور في الأذهان فقط.

وأصبح هذا الدين الجديد هو مجرد: (التعبير عن الذات)، (وتحقيق الذات)[٢] فقط. يقول كازانوفا[٣]: (وفي الواقع، لا يميل الأفراد في العصر الحديث إلى الإيمان بوجود آلهة متعددة بل ينزعون إلى الاعتقاد على العكس بأن كل الأديان والأفراد في العصر الحديث وحدهم يجيزون لأنفسهم حق تسمية هذا الإله وعبادته

---

(١) ص ١٠٨ الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠١م.

(٢) ص ٨٢ الأديان العامة في العالم الحديث، خوسيه كازانوفا، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، مراجعة: الأب بولس هبة، بيروت، المنظمة العالمية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥م.

(٣) خوسيه كازانوفا: هو أستاذ مشارك في تدريس مادة علم الاجتماع بالمعهد الجديد للبحوث الاجتماعية بجامعة شيكاغو، ومؤلف كتاب: الأديان العامة في العالم الحديث؛ والذي رصد فيه ظاهرة صعود الظاهرة الدينية في الأوساط السياسية والمجتمعية العالمية بدءاً من ثمانينات القرن الماضي.

بلغتهم الخاصة. فقول روسو: إن دين الإنسان لا يعرف الهياكل أو المذابح أو الطقوس، وقول طوماس جفرسون: أنا بحدّ ذاتي فرقة دينية، وقول: طوماس باين: فكري هو كنيستي، هي تصريحات نموذجية ثقافية راقية عن الشكل الحديث للتدين الفردي)[١].

فلا توجد معيارية محددة للدين ولا مقياس واضح للصحة أو الخطأ في أنماط التدين الحديث، حتى وصل الحال ببعض مفكري ما يسمى (لاهوت موت الإله) أن يقول: (يُمكن للإنسان أن يؤمن بالله يوم السبت والاثنين والخميس، ويكفر به بقية أيام الأسبوع)[٢].

فليس المهم معرفة الدين والبحث عن الإله، إنما المهم كيف يتصور الإله وكيف يكون التدين في التاريخ.

فالهدف الأساسي للدين الجديد لدى أدعياء الحداثة إذن كما يقول عبد الوهاب المسيري: (هو الخلاص الشخصي وحسب دون الاكتراث بالآخرين، ودون الاهتمام بالتاريخ وعالم السياسة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحقيق العدالة في الأرض)[٣].

---

(١) ص ٨٤ المرجع السابق.

(٢) ص ٥٨ العلمانية والحداثة والعولمة.

(٣) ص (٢/ ١٢٢) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

الخاتمة

الحمد لله ذي الفضل والنعم، والصلاة والسلام على الرسول الأمين صاحب الرسالة الخاتمة وصاحب الدين القويم، الذي تركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، وعلى آله وصحبه البررة ومن تمسك بسنته إلى يوم الدين، وبعد:

بعد أن طفنا في مباحث هذه الدراسة، ووقفنا على متاهات الفكر الغربي وما أنتجه من ديانة الضمير المعاصر، نخلص بالنتائج والتوصيات التالية:

- أن مصطلح الضمير من المصطلحات الجديدة في فضائنا الفكري، فهي ليست من إنتاج ثقافتنا العربية أو الإسلامية بل هي من المصطلحات المستوردة من العالم الغربي.

- أن ديانة الضمير هي منتج ضخم أُفرز من آخر تجليات المنظومة الفكرية الفلسفية الغربية.

- لم يعد مفكرو الحداثة في العصر الحديث يحاربون الأديان جملة، ولا يرفضونها من حيث الأساس، بل يرون أن الدين لا يمكن تهميشه، لأنه أمرٌ مهم لا غنى للإنسان عنه؛ لذلك لا بد من إعادة صياغته وتشكيله بما يتناسب مع مبادئ الحداثة المعاصرة لذلك جاءت ديانة الضمير.

- أن الأرضية المادية التي انطلق منها فلاسفة الغرب ومفكروه التي تحكمت بمواقفهم تجاه الدين وتجاه الحقيقة ذاتها هي المنطلق الأساسي في إنتاج ديانة الضمير في العصر الحديث.

- أن نظرية النسبية وغياب الحقيقة في فكر ما بعد الحداثة الهدمي تزعزع كل المبادئ الكلية وتهدم كل الأسس المنطقية وتفتح المجال على مصراعيه لكل أنواع الشك واللا أدرية.

- أن خطاب الحداثة العربي المعاصر ينطلق في دعواته وتوسلاته لتحديث الدين من نفس المنطلقات الغربية في عصر ما بعد الحداثة.

- أن خطاب الحداثة العربية المعاصر عند تشدقه بديانة الضمير يغفل كل مميزات الإسلام ويقفز على كل حقائقه الموضوعية ويتجاوزها تماماً.

- أن خلاصة ديانة الضمير التي يطالب بها أدعياء الحداثة هي ديانة هلامية ليس لها ملامح أو معالم ولا تخضع للقياس، حيث يبني كل إنسان دينه بما يتلاءم مع عقله وينسجم مع ضميره.

- أن ديانة الضمير التي يؤمن بها هؤلاء ويطالبون الناس باعتناقها لا تستند إلى وحي منزل ولا إلى أي منظومة أخلاقية، وإنما هي ديانة تستمد معياريتها من الواقع فقط وتتطبع معه.

أما بالنسبة لأهم التوصيات فهي:

- أن تهتم أقسام الدراسات الإسلامية بالجامعات بإجراء الدراسات الأكاديمية المختصة بدراسة الواقع المعاصر، وليس فقط دراسة التراث -مع أهمية ذلك- لكي لا نكون غرباء عن العصر الذي وجدنا فيه، ولكي لا نترك الساحة لغيرنا من أدعياء الحداثة الذين يطرحون مشاريعَ تحديثية ويقدمون حلولاً توليفية للمسلمين باسم الأنسنة والتقدم والمصلحة العامة والمعاصرة.

- ضرورة إجراء المزيد من الأبحاث والدراسات التفكيكية والنقدية لذلك النتاج الهائل من المصطلحات والمفاهيم والأفكار في عالم ما بعد الحداثة، التي يصدّرها الغرب إلى عالمنا العربي والإسلامي نتيجة حراكه الفكري الدائم والمتسارع وهيمنته السياسية والثقافية على العالم أجمع.

- أن تكون هناك دراسات ميدانية لمواقع التواصل الاجتماعي لمعرفة ورصد مدى تأثر شباب المسلمين بأفكار الحداثة العربية المعاصرة، وللوقوف على مدى تأثرهم بأبرز مثقفيها الذين شغلتهم المناهج الغربية في التعامل مع الدين والتراث.

فهرس المراجع

- القرآن الكريم.

- الأديان العامة في العالم الحديث، خوسيه كازانوفا، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، مراجعة: الأب بولس هبة، بيروت، المنظمة العالمية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥م.

- الآراء والمعتقدات، غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، دار العالم العربي،ط٤، ٢٠١٦م.

- الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠١م.

- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٨م.

- إسلام المجددين، محمد حمزة، بيروت، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٧م.

- الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، تونس، دار الجنوب، ط٣، ١٩٩٨م.

- الإسلام والحرية الالتباس التاريخي، محمد الشرفي، تونس، دار الجنوب للنشر، ط٢٠٠٢م.

- الإلحاد في الغرب، د. رمسيس عوض، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٧م.

– الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كوليز، ترجمة: فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، ط١٩٧٣م.

– أعلام الفكر العربي (مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة)، د. السيد ولد أباه، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٠م.

- أمة الوسط الإسلام وتحديات المعاصرة، محمد الطالبي، تونس، سيراس للنشر.

- الإنسان والمقدس، مجموعة باحثين في ندوة نظمتها الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية فرع صفاقس، تونس، دار محمد علي الحامي، ط١، ١٩٩٤م.

- الانسداد التاريخي، هاشم صالح، دار الساقي، ط٢، ٢٠١٠م.

- تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، كارل سابرز، ترجمة: عبد الغفار مكاوي.

- تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايتا، ترجمة: محمد سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط٢٠٠١م.

- تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١٩٧٧م.

- التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكوا، السيد ولد أباه، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط٢، ٢٠٠٤م.

- تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت، ترجمة: كمال الحاج، بيروت-باريس، منشورات عديدات، ط٤، ١٩٨٨م.

- تفكيك العلمانية في الدين والديمقراطية، د. رفيق عبد السلام، تونس، دار المجتهد، ط١٢٠١١م.

- تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال، ترجمة: جورج طعمة، مراجعة برهان دجاني، بيروت، دار الثقافة، ط٢، ١٩٦٥م.

- تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١٠.

- الثورة والحداثة والإسلام، عبد المجيد الشرفي، حاورته كلثوم السعفي حمدة، تونس، دار الجنوب، ط١، ٢٠١١م.

- دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط٢، ١٤٢٩م.

- رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٥م.

- رسالة في اللاهوت والسياسة، اسبينوزا، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م.

- العالم بين العلم والفلسفة، جاسم العلوي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م.

- العلمانية تحت المجهر ضمن سلسلة حوارات قرن جديد، د. عبد الوهاب المسيري ود. عزيز العظمة، سوريا، دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٨م.

- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، د. عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٩م.

- العلمانية والحداثة والعولمة، عبد الوهاب المسيري، تحرير: سوزان حرفي، ضمن سلسلة حوارات، دمشق، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩م.

- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط٣، ١٩٩٦م.

- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط١، ١٩٩٩م.

- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبد الوهاب المسيري، بيروت، دار الفكر، ط٢٠١٠،٤م.

- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠١م.

- قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠١م.

- قضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث، تونس، دار الجنوب للنشر، ضمن سلسلة معالم الحداثة، ط٢، ٢٠١٠م.

- لبنات، عبد المجيد الشرفي، تونس، دار الجنوب للنشر، ط١، ١٩٩٤م.

- لبنات في الثقافة والمجتمع، عبد المجيد الشرفي، تونس، دار الجنوب للنشر، ط١، ٢٠٠١م.

- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

- ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي، باسم خريسان، دمشق، دار الفكر العربي، ط١، ٢٠٠٦م.

- مخاضات الحداثة التنويرية، هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٨م.

- معضلة الأصولية الإسلامية، هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٨م.

- معجم الفلاسفة، جورج الطرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦م.

- المعجم الفلسفي، د. وهبة، مراد، دار الثّقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.

- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى – أحمد الزيات – حامد عبد القادر – محمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربية.

- المفترون خطاب التطرف العلماني في الميزان، فهمي هويدي، القاهرة، دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٥م.

- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط١، ١٩٩٣م.

- الموسوعة الفلسفية، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان.

- الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميّين السّوفيتيّين، بإشراف، روزنتال.م، ويودين.ب، ترجمة، سمير كرم، دار الطّليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨١م.

- موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، بيروت-باريس، ط٢، ٢٠٠١م.

- نقد النص، علي حرب، بيروت-الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م.

- وجهة نظر، محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ضمن سلسلة معالم الحداثة، ط٤، ١٩٩٤م.

المقالات:

مقال نشر في مجلة المجلة بعنوان: الحراك النسوي العربي، للكاتب: عبدالله الرشيد، بتاريخ: ٢ أغسطس ٢٠١٤م.

Religion of Conscience in the Modern Era: A Descriptive and Critical Study.

Dr Nada Hamza Khaiyat

Taibah University

Abstract

The study aims to investigate the notion of the religion of conscience in the modern era, to trace the history of its inception, and its evolution phases in modern western thought. The present study can reveal that the religion of conscience has had a major impact on contemporary Arabic discourse. Finally, the paper provides an objective critical analysis of this religion. The study also provides significant findings, such as the religion of conscience has stemmed recently from modern Western thought during post-modernity which is built on facts while in reality the foundations of facts are missing.

Key words:

conscience, after modernity, relative, thought, fact

التعددية الدينية
رؤية نقدية

د. محروس محمد محروس بسيوني
أستاذ مساعد قسم الدعوة والثقافة الإسلامية
جامعة قطر
mahrous.mohamed@qu.edu.qa
mahrous.mohamed89@yahoo.com

تاريخ التحكيم: ٢٦/ ٢/ ١٤٣٧ تاريخ الإجازة: ٢٨/ ٤/ ١٤٣٧

المستخلص:

كثر الحديث عن التعددية الدينية ودورها في لعب دورٍ فعَّال في نزع فتيل الحروب والصراعات الدامية، التي أودت بحياة الملايين من البشر، من خلال وجود تفسير عصري للأديان، يضمن لأصحابها التعايش السلمي فيما بينهم؛ فاشتدت الحاجة إلى التعريف بالتعددية الدينية وأبعادها ودورها في الحياة الفكرية بعد أن تتابعت النداءات لاعتناقها والإيمان بأهميتها، وذلك من خلال رؤية نقدية متفحصة، مع بيان التأصيل لها من وجهة نظر إسلامية؛ لإجلاء ما يعنيه هذا المصطلح في الفكر الإسلامي مقارنة بما يُراد ترويجه والتسويق له.

الكلمات المفتاحية:

التعددية الدينية – رؤية نقدية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين سيدنا ومولانا محمد، اللهم صل عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

أما بعد....،

كثر الحديث عن التعددية الدينية ودورها في لعب دورٍ فعَّال في نزع فتيل الحروب والصراعات الدامية التي أودت بحياة الملايين من البشر، من خلال وجود تفسير عصري للأديان يضمن لأصحابها التعايش السلمي فيما بينهم. فاشتدت الحاجة إلى التعريف بالتعددية الدينية وأبعادها ودورها في الحياة الفكرية بعد أن تتابعت النداءات لاعتناقها والإيمان بأهميتها- خاصة- وأن هذه الدعوة- مرتبطة بسببها المذكور- لم تقتصر على البيئة الأوربية التي نشأت فيها، ولكنها امتدت إلى العالمين العربي والإسلامي، وحازت قبولاً عند بعض الباحثين مِمَّنْ يلهثون وراء ما ينتجه الغرب من أفكار بغض النظر عن مصداقيتها أو مناسبتها للبيئة الإسلامية، ومع امتداد هذا الفكر، والسعي الدؤوب من معتنقيه لنشر نظرية التعددية الدينية والترويج لها، صار بيان هذا الفكر مهمًّا، وتزداد أهميته للأمور الآتية:

١- خطر هذه النظرية على الإسلام.

٢- تَأَثُّرُ عدد من المنتسبين للإسلام بهذه النظرية والترويج لها.

٣- ضرورة قراءة التاريخ الكلامي المسيحي سيّما الحديث والمعاصر؛ لنطَّلع بشكل كبير عل ماهيته ونظرياته –خاصة- وأنها تغزو الوسط الفكري والثقافي الديني المعصر للمجتمعات الإسلامية ومنها هذه النظرية " التعددية الدينية".

٤- ضرورة بيان جانب من جوانب عظمة التشريع الإسلامي في التعايش مع الآخر مع الحفاظ على الهُوِيَّةِ والذات، وعدم الإخلال بالثوابت في الوقت نفسه.

وترجع أسباب اختيار الموضوع لما يأتي:

١- انتشار هذه النظرية والترويج لها عبر وسائل الإعلام المختلفة -خاصة الإلكترونية منها- وإيمان البعض بجدواها وما يُنْتظر منها؛ لتحقيق أهداف عجزت البشرية بمحافلها الدولية عن حلها، أو التخفيف من حددتها مثل قضية الصراعات الدينية والطائفية.

٢- الرغبة في نقد هذا الفكر الذي يقوض بنيان الدين، ويلبس الباطل ثوب الحق والحق ثوب الباطل.

٣- إظهار التعايش بين الأديان والثقافات في المجتمع المسلم، وبيان عقيدة الإسلام في ذلك.

ويهدف البحث إلى:

١- نقد النظرية وبيان زيفها من خلال دحض أدلتها والأسس التي بُنيت عليها.

٢- تحذير المجتمع المسلم من مثل هذه النظريات لخطرها على عقيدة المجتمع وموروثه الديني.

٣- إظهار الأحكام والقواعد الإسلامية في حل المشكلات العلمية بطريقة لاتهدم ثوابت المجتمعات، ولا تدعو لإلغاء هويتها.

منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي ويعني :المنهج الوصفي" الحصول على معلومات تتعلق بالحالة الراهنة للظاهرة موضوع الدراسة لتحديد طبيعة تلك الظاهرة والتعرف على العلاقات المتداخلة في حدوث تلك

الظاهرة ووصفها وتصويرها وتحليل المتغيرات المؤثرة في نشوئها ونموها".[١] ولذلك يُعَدُّ المنهج الوصفي مهمًّا في الدراسات الإنسانية والاجتماعية..

والمنهج التحليلي يعني: أنه "منهج يقوم على دراسة الإشكالات العلمية المختلفة تفكيكا، أو تركيبا، أو تقويما. فهو إذن يتلخص في عمليات ثلاث. قد تجتمع كلها أو بعضها في العمل الواحد، وقد تنفرد إحداها ببناء البحث، وهي حسب الترتيب (التفسير) وقد عبرنا عنه بالتفكيك و (النقد) وقد عبرنا عنه بالتقويم و (الاستنباط) وقد عبرنا عنه بالتركيب[٢].

وجاء البحث في مقدمة وتمهيد وثلاثة مطالب وخاتمة، المطلب الأول: أسباب ظهور النظرية في العصر الحديث، والمطلب الثاني: أسس النظرية وأدلتها، والمطلب الثالث: التعددية الدينية في الإسلام والتعايش الحضاري. ثم الخاتمة والتوصيات.

---

(١) التفكير والبحث العلمي حسن عواد السريحي، عبد الرشيد عبد العزيز حافظ، فالح عبدا لله الضرمان، ليلى جابر أل غالب، صالح عبدا لرحمن السعد، عواطف أمين يوسف، مركز النشر العلمي جامعة الملك عبد العزيز) صفحة ٢٠٦ _ ٢١٥.

(٢) أبجديات البحث العلمي محاولة في تأصيل المنهج، " سلسلة الحوار ٢٧" د. فريد الأنصاري، منشورات الفرقان، ط أولى، الدار البيضاء، ذو القعدة ١٤١٧، ١٩٩٧م، ص:١٩٣

التمهيد

يشتمل التمهيد على تعريف بالتعددية الدينية لغة واصطلاحا، وكذلك التعريف بمصطلح النقد كمدخل لابد منه لبيان هذه النظرية. حيث يوجد العديد من التعريفات التي تناولت التعددية الدينية.

ويرجع الاختلاف بينها إلى تباين الرؤى حول ماهية هذه النظرية، وما ترمي إليه من أهداف، وإن كانت جميعها تتضمن المعنى اللغوي لكلمة التَّعَدُّدُ وهو الْكَثْرَةُ(١)، فالعَدَد هُوَ الكَمِّيَّةُ المُتَأَلِّفَة من الوَحَدَاتِ، فيَخْتَصُّ بالمتعدِّد فِي ذاتِهِ، وعَلى هذا فالواحِدُ لَيْسَ بِعَدَدٍ، لأَنّه غير متعدِّد، إِذ التَّعَدُّدُ الكَثْرَةُ(٢)، والتَعَدُّدِيَّة: اسم مؤنَّث منسوب إلى تعدُّد. مصدر صناعيّ من تعدُّد مثل:"التَّعدُّديَّة الثقافيَّة"(٣) فالتعددية نقيض الأُحاديَّة. والياء التي تُختَم بها هذه الكلمة هي ياء النسبة. وفي قاموس المورد تعني كامة التعددية Pluralaism المذهب الذي يميل إلى التعدد والكثرة(٤)، وكلمة التعددية برزت كاتجاه فلسفي في التفكير الإنساني له تجلياته وامتداداته في مختلف نواحي الحياة، فليست هي أطروحة ذات طابع نظري تجريدي بل أضحت نمطًا في الفكر والممارسة- كأكثر مسائل الفلسفة الحديثة والمعاصرة-

---

(١) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير المؤلف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ.: ج ٢، الناشر: المكتبة العلمية، بيروت د- ت ص ٣٩٥.

(٢) تاج العروس من جواهر القاموس المؤلف: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)ج ٨، المحقق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الهداية د- ت ص ٣٥٣.

(٣) معجم اللغة العربية المعاصرة المؤلف: د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) ج٢،، بمساعدة فريق عمل الناشر: عالم الكتب الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م ص ١٤٦٤.

(٤) المورد عربي- إنكليزي، روحي البعلبكي، ط: دار العلم للملايين، بيروت، ط رقم عام ١١ ١٩٩٩ ص:٣٣٦.

بحيث إنها صارت تطلق اليوم في الميدان الفكري والثقافي...وعلى مَنْ يرى في أي ميدان ضرورة الاعتراف بكافة الرؤى والاتجاهات فيه، وهو – وانسجاما مع تداعيات الاعتراف هذا- لا يرضى أي نوع من أنواع التخاصم سيّما الشكال القيصرية منه في ذلك الميدان الديني أو الاجتماعي أو السياسي أو الفني.. ومن هنا كانت تعددية دينية وتعددية سياسية، وتعددية وإجتماعية، وتعددية فنية وهكذا[١]

ولا يخفى على الباحثين في هذه النظرية ما حدث من لبس في تعريفها؛ لذلك سأذكر بعضًا من هذه التعريفات؛ لإزالة هذا اللبس، وللوقوف على تعريفٍ جامع لها، "فأمَّا كلمة (التعددية)، فلها معنيان رئيسان لهما صلة بمفهوم المصطلح أحدهما فلسفى، والآخر سياسى اجتماعى، ومدارهما على: التعدد النوعى في المبادئ والمعتقدات، والتعايش بين هذه المتعدِّدات مع بقاء خصائصها، وأمَّا كلمة (الدينية)، فهى في بلد منشأ المصطلح محل جدل كبير في مدلولها في مجالات تداولها، في أحكام الدين، وعلم اللاهوت، وعلم الإنسان، وعلم الاجتماع، ومقارنة الأديان؛ وهو اختلاف كبيرٌ جدًا جعل بعض الباحثين يرى استحالة أو شبه استحالة الوصول إلى تعريف يتفق عليه الجميع. وهناك اتجاه قوي في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية ومقارنة الأديان وفلسفة التدين – يُدخل في معنى الدين جميع ما يدين الإنسان به، سواء تضمن ذلك اعتقادًا بوجود إله وعبادته أو لم يكن كذلك"[٢].

ويوجد اختلاف لمادة كلمة الدين عند إطلاقها بين اللغة العربية واللغة

---

(١) التعددية الدينية نظرة في المهذب البلورالي،، حيدر حب الله، ط: دار الغدير لبنان بيروت، ط أولى ١٤٢١هـ ٢٠٠١م.ص:٢.

(٢) انظر مقال: التعددية الديني رؤية تأصيلية، أحمد مخيمر، موقع رسالة الإسلام، تاريخ الاقتباس ٥/ ٥/ ٢٠١٥ http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=.1665

الإنجليزية ففي اللغة العربية تدور على معنى (لزوم الانقياد) فهناك إلزام، والتزام، ومبدأ يلتزم به. وما جاء في معجم اللغة العربية هو بحق تعريف أمين للدين من وجهة النظر الإسلامية، فهو يشتمل على العقيدة، والعبادة، والمعاملات، والأخلاق، وهذا ليس غريباً؛ لأن معاجم اللغة العربية قد جمُعت وصُنفت في ظل سيادة الفكرة الإسلامية على عقول العرب وألسنتهم معاً، ومن ثم فهي تسجل أو تصور التعبير اللغوي عن الفكرة الإسلامية عن الدين، وهي تُعَدُّ عند التحليل الموضوعي المقارن أجمع فكرة عن الدين وأكملها، أما كلمة (Religion) (دين) في اللغة الإنجليزية فهي مشتقة من الكلمة الاتينية Religio التي تشير إلى الرعب والخوف الذي يشعر به الإنسان في حضرة الروح أو الإله، ويعرف معجم Webster الدين بأنه خدمة أو عبادة الإله وطاعته في وصاياه، وتحري المؤمنين السير على الطريقة التي ترضيه في الحياة.(١)

يقول دراز رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تعريف الدين إنه:"وضع إلهي رائد لذوي العقول إلى الحق في الاعتقادات، والسلوك والمعاملات، والاعتقاد بوجود ذات – أو ذوات – غيبية علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعنى الإنسان، اعتقاد من شأنه أن عليه مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد"(٢)

وبعد تعريف كلمة التعددية والتدين أذكر تعريفات مصطلح التعددية الدينية ومنها: "أنه مصطلح يتضمن خاصية رئيسة هي "الحرص على تطبيق حق المواطنة

---

(١) بحوث في مقارنة الأديان، د. محمد عبد الله الشرقاوي. ط: دار الفكر العربي، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م ص:١٠.

(٢) الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان محمد عبد الله دراز [ت ١٣٧٧هـ]: دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية، ط ١٩٩٠م. ص: ٢٦، ٢٦، بتصرف.

في صورتها الكبرى؛ لأن هذا الخاصية تنطوى على أمرين: الاعتراف بتعدد المعتقدات داخل وطن ما، والتعايش السلمي بين أصحاب هذه المعتقدات مع احتفاظ كل بخصائصه العقدية، وعلى هذا فإن مصطلح التعددية السائد المتداول اليوم، يُقْصد به تلك التصورات والمناهج الغربية المعاصرة لتفسير وتنظيم مشكلة التنوع والتباين في المجتمعات البشرية"(١)، فهذا التعريف يركز على الهدف من النظرية كما سيتبين لاحقًا.

وفي تعريف للتعددية الدينية يقول " ضرورة الاعتراف المعرفي وليس فقط الاجتماعي والأخلاقي بكافة الأديان والمذاهب، وإعطاء المعذورية للمؤمنين بها، وبالتالي عدَّلت من مفهوم النجاة الذي كان يعني في الماضي حصر الخلاص في طائفة دينية واحدة بحيث صار أكثر شمولاً واتساعا ليشمل أكثرية أبناء الديانات والمذاهب، كما عدَّلت من مفهوم التعايش من مجرد كونه ضرورة مرحلية إلى حاجة إنسانية ثابتة".(٢) فهذا التعريف يركز على الاعتراف بالآخر وإثبات العذر له، وأنه سيلحقه الخلاص مهما اختلفت ديانته.

ومن الباحثين من ينحو بالتعريف إلى أساس من ألأسس التي بُنيت عليه النظرية في بعض مراحلها وهو الشك فيوضح "أن النقطة المركزية التي تتمحور حولها التعددية هي سلب اليقين الديني والخوض في شكاكية مطلقة في ساحة الدين. ولهذا اعتبر أن العودة التاريخية للتعددية تصلنا بهذا التصور الذي ظهر أثناء عصر النهضة في أوروبا"(٣)

---

(١) انظر مقال: رؤية إسلامية لقضية التعددية، بسطامي محمد سعيد، بتاريخ ٢٩ يونيو ٢٠١٦ http://www.sudansite.net/index.php?option=com_content&view=article&id=36&catid=19&Itemid=28.

(٢) التعددية الدينية، حيدر حب الله، مرجع سابق ص:٣٤.

(٣) حوار مع الشيخ محمد تقي مصباح يزيدي، حول التعددية، نشرته مترجما الى العربية مجلة الفكر =

ومن صور التعددية الدينية، ما يذهب إليه الباحث الألماني (شلايوماخر) من علماء الكلام في الغرب: فهو يذهب إلى إن الدين لب وقشور.أما اللب فهو الانسلاخ عن الذات والعروج الى الله. وأما القشور فهو سائر ما في الدين من التعليمات، والأحكام والطقوس. وكل الأديان على هذه الطريقة. ومن شأن القشور أن تحافظ على اللب. وعلى ذلك فيجب أن نحافظ على جوهر الدين وأما التعليمات والأحكام والطقوس والتصورات الأخرى في الأديان فلا يجب أن نأخذ بها بصورة قطعية مطلقة. والأديان كلها تشترك في هذا الجوهر الذي شرحناه آنفـًا. والإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والزرادشتيه والصائبة والهندوس كلها سواء في هذه الحقيقة التي هي جوهر الأديان ولبّها. وتختلف هذه الأديان في سائر النقاط والتعليمات، وليس لدين من هذه الأديان أن يدعى أنه يحتكر الحقيقة كلها لنفسه دون سائر الأديان. فإذن الأديان الإلهية تتفق كلها في التوحيد والعودة الى الله، وتختلف في الأحكام والتعليمات الأخرى.وهذه الأحكام والتعليمات في هذه الأديان لا تعبّر عن كل الحقيقة، وإنما لكل دين، وكل فئة دينية حظ من الحقيقة، وفي كل دين من الأديان الإلهية، وفي كل مذهب من مذاهب هذه الأديان يجد الإنسان طريقـًا الى الله قد تختلف عن الطريق الآخر، ولكنها تلتقي جميعـًا في النهاية، في آخر نقطة عند الله. هكذا يقول شلايوماخر لتوجيه التعددية في المسيحية.وهكذا وضع أسس (الشك في الدين) تحت عنوان الانفتاح والتعددية في الدين. أخذ (جان هيك) اللمسات الأولى لنظرية (التعددية الدينيّة) أو (البلوراليه). وانتهى إلى أن الأديان والمذاهب جميعـًا تحتفظ بجوهر الدين. والتعليمات الدينية، على اختلافها، تخدم وتحقق وتفعّل هذا الجوهر في حياة الإنسان، على درجات مختلفة[١]. ومما يبدو من

=

الإسلامي عدد ١٩ بترجمة حامد درويش نقلا عن مجلة " معرفت" عدد ٢٢.

(١) مقال: التعددية الدينية - محمد مهدي الآصفي ١٤٢٥ هـ العدد ٤" ثقافتنا" http://iranarab.com/Default.asp?Page=ViewArticle&ArticleID=591

كلام الباحث الألماني (شلايوماخر) أن الاتجاه إلى الله هو الدين. حتى ولو تمثَّل هذا الإله في صورة بشرية أو وثنية أو غيبية.

وممن تحدث عن صور التعددية موضحا معناها وكيف تكون جعفر السبحاني فقال: "إن التفسير الثاني للتعددية هي التعددية المُخلِّصة وفيها أثيرت مسألة الخلاص والسعادة التي توفرها جميع الشرائع في جميع العصور، فيقولون يكفي في سعادة الإنسان أن يؤمن بالله، وأن يلتزم في حياته بإحدى تعاليم الشرائع – أو كما يعبرون الأديان- يقول بعض المثقفين: إن جميع الأديان واحدة في جمع الأوقاف من حيث اعتبارها، ومفاد ذلك هناك عدد من الأديان الحقة في كل زمان، ويستطيع الإنسان في أي زمان أن يدين بأي دين يريد، ويقولون في موضع آخر: يكفي للإنسان أن يعبد الله، وأن ينتسب لأحد الأديان السماوية النازلة منه تعالى، وأن يعمل بأوامرها أما شكل هذه الأوامر فلا أهمية لها ويتبنى هذه الفكرة كل من جورج جرادق صاحب كتاب الإمام علي، وجبران خليل جبران الكاتب المسيحي المعروف وآخرون".[١]

وأما تعريف "جون هيك John Hick" للتعددية الدينية يقول فيه:" إنَّ التعددية الدينية هي وجهة النظر القائلة بأنَّ الأديان العالمية الكبرى، إنَّما هي بمثابة تصورات وأفهام متنوعة عن الحقيقة الإلهية الخفية العليا الواحدة، واستجابات مختلفة للحقيقة النهائية المطلقة، أو الذات العليا من خلال ثقافات الناس المختلفة؛ وأنَّ تحول الوجود الإنساني من محورية الذات إلى محورية الحقيقة يحدث في كل الأديان بنسب متساوية " ويقول في هذا أيضًا: "إن الرغبة في رضا هذا الإله تتناقص مع بعضها ولا يمكن اعتبار هذا الاختلاف دليلاً على صواب المعتقد. يقول هيك:

(١) التعددية الدينية نقد وتحليل، الشيخ جعفر السبحاني، مجلة التوحيد العدد ١٠٥ السنة التاسعة عشرة خريف ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

"ومن غير المناسب الحديث عن الأديان كأديان خاطئة أو قومية أو ضالة أو هادية، أو الحديث عنها كنظم وأفكار ومعان متنافسة. بل الأديان عبارة عن تقاليد وعلاقات دينية تطورت داخل تيار الحياة البشرية، وفي سياق تاريخ الجماعات الإنسانية؛ لتعبر عن التنوع في أشكال الفكر، والتعدد في الطبع البشرى"(١) ففي هذا التعريف يرجع هيك السبب في التباين بين الأديان الكبرى إلى اختلاف تصوات وفهوم البشر لها وأن الثقافة لها دور في في توجيه هذه التصورات والأفهام، ولكنها في النهاية تحمل الحقيقة من وجه ما.

ويرى شروس أن كل إنسان له تجربته الدينية التي تصلح في جوهرها أن تكون دينًا فيقول: "كل التجارب عبارة عن وحي، غاية الأمر أن الوحي ذو مراتب دانية ومراتبة عالية وأحيانا يقترن مع العصمة وأخرى لا تقترن معها، وهناك ما يختص بالنحل وما يختص بالإنسان من العرفاء والأنبياء والشعراء. فكلها تمثل تجارب دينية وباطنية وكلها تحتاج – كما أسلفنا- إلى تفسير، وفي الحقيقة أنه لا توجد لدينا تجربة خام أو تجربة محضة، ويرى الفليسوف البريطاني "استس" أن البوذيين رغم كونهم يفتقدون نظريات في دائرة الألوهية ولا يعبدون الله ظاهرًا بل يعبدون الأوثان، إلا أنهم يعيشون التجربة الإلهية في قلوبهم، أي ليس لهم نظرية عن الله إلا أنهم يمتلكون تجربة عن الله، وهذه نقطة مهمة جدًا ولا بد من الالتفات إليها في أجواء التجربة الدينية.(٢) وهنا يُلاحظ أن شروس جعل التجربة هي الأصل في صحة الأديان وتعددها حتى إنه ساوى بين تجربة الشعراء والعرفاء بل قدَّم العرفاء في الذكر

---

(١) التعددية الدينية في فلسفة جون هيك المرتكزات المعرفية واللاهوتية – د. وجيه قانصو – الدار العربية للعلوم- ناشرون ش.م.ل – المركز الثقافي العربي، ص١١٧.

(٢) الصراطات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية د عبد الكريم شروس، ترجمة أحمد القبانجي منشورات الجمل بيروت ط أولى ٢٠٠٩، ص ١٤

على الأنبياء وساوى بين البوذية وغيرها من الأديان السماوية. فكل تجربة لا مانع من اعتبارها دينًا، وكثرة التجارب البشرية في ذلك من وجهة نظره دلالة على التعددية الدينية.

ويعرفها محمد عمارة بأنها: "تنوع مؤسَّسٌ على تميز. وخصوصية. ولذلك فهى لا يمكن أن توجد وتتأتى بل ولا حتى تتصور- إلا فى مقابل وبالمقارنة مع الوحدة والجامع، ولذلك لا يمكن إطلاقها على التشرذم والقطيعة التى لاجامع لآحادهما، ولا على «التمزق» الذى انعدمت العلاقة بين وحداته، وأيضا لا يمكن إطلاق «التعددية على الواحدية التى لا أجزاء لها أو المقهورة أجزاؤها على التخلى عن المميزات والخصوصيات على الأقل عندما يكون الحكم على عالم الفعل لا على عالم الإمكان والقوة. فأفراد العائلة: تعدد فى إطار العائلة، وفى مقابلتها. والذكر والأنثى تعدد فى إطار الوحدة الإنسانية. والشعوب والقبائل تعدد فى جنس الإنسان، فبدون الوحدة الجامعة لا يتصور تنوع وخصوصية وتميز، من ثم تعددية، والعكس صحيح".[١] فهذا التعريف يفرق بين التعددية والواحدية التى لا أجزاء لها، وأن التعدد تنوع بخصائص معينة ينبع من وحدة جامعة.

ويقول محمد المحمود[٢] أحد دعاة التعددية الدينية: "في عالمي: العرب

---

(١) محمد عمارة، التعددية (الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية)، القاهرة، نهضة مصر للنشر والتوزيع، ١٩٩٧، . ٢٠٠٩، ص: ٣.

(٢) هو محمد بن على المحمود، ينتمى لقبيلة تميم وتميم تتبرى منه من مواليد ١٩٧١ في مدينة البكيرية بمنطقة القصيم ودرس الابتدائية والمتوسطة في مدرسة تحفيظ القران بالبكيرية والثانوية في المعهد العلمى بالبكيرية والجامعة في كلية اللغة العربية بالقصيم ولا يزال يقيم في مدينة البكيرية وهو معفى من التدريس بجامعة القصيم ومحول إداري، ومن مقالاته تحرير العقل..تحرير الانسان، والانفتاح الثقافي في مواجهة الخطاب الإعلامى: جريدة الرياض الإلكترونية الصفحة الرئيسية، وhttp://twitmail.com/email بعنوان من هو محمد بن على المحمود؟.

والمسلمين نحن - كعرب أو كمسلمين - نعيش فوق بحر من التنوع العرقي والديني، والمذهبي، والطائفي، وربما المناطقي أيضًا. وهذا التنوع مصدر ثراء، وقاعدة نهضة "[١] وممن دعا إلى التعددية في العالم الإسلامي محمد أركون وعبد الكريم شروس عندما كتب الأخير بحثه الصراطات المستقيمة واستهله بقول محيي الدين بن عربي[٢]:

لقد كنتُ قبلَ اليوم أنكِرُ صاحبي ... إذا لم يكنْ ديني إلى دينِه داني
لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورةٍ ... فمرعى لغزلان وديرٌ لرهبان
وبيتٌ لأوثان وكعبةُ طائفٍ ... وألواح توراة ومصحفُ قرآنِ
أدين بدين الحبِّ أنّى توجّهت ... ركائبه فالحبُّ ديني وإيماني

وعبَّر هو عن ذلك بقوله: إن الواقع ذو أبعاد والحقيقة ذات بطون؛ ولذلك يتعدد الحق ويتنوع[٣] وعنوان الكتاب ملفت للنظر، فاللغة العربية لا تعرف جمعًا لكلمة الصراط بخلاف كلمة الطريق والسبيل، وفي هذا العنوان اعتداء على المفهوم

---

(١) انظر مقال: أوروبا وعصور الظلام.. كفاح العقل المستنير، (٣) جريدة الرياض الخميس ١٥ رمضان ١٤٢٨هـ - ٢٧ سبتمبر ٢٠٠٧م - العدد ١٤٣٣٩

(٢) "ابن العربي" بعض المؤلفين يطلقون هذا الاسم على ابن عربي صاحب الوحدة والحلول والاتحاد، وهذا غير صحيح، وليس هذا هو الفارق الوحيد بينهما، فهذا له كتب وله اسم خاص، وهذا له كتب وله اسم خاص، فهذا محي الدين بن عربي الطائي من طيء، وذاك رجل معافري يكنى: أبا بكر، مالكي المذهب، وكان في زمن غير الزمن الذي كان فيه ذاك. انظر: شرح رسالة العبودية لابن تيمية المؤلف: عبد الرحيم بن صمايل العلياني السلمي مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http://www.islamweb.ne [ورقم الجزء٢٠ هو رقم الدرس - ٢٤ درسا].

(٣) الصراطات المستقينة "قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، عبد الكريم شروس، ترجمة أحمد القبانجي http://www.goodreads.com ص:٢.

القرآني الذي جعل الصراط واحدًا وليس صراطات كما ادَّعى صاحب الكتاب قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾(١) وقال سبحانه: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾(٢) وقال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ دِينٗا قِيَمٗا مِّلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾(٣)

وبالنظر لهذه التعريفات أستخلص أمورًا عدةً منها:

١- إن كلمة الدين أُطلقت على كل ما يُؤْمِنُ به الإنسان حقًا كان أو باطلاً؛ وأن التنوع في الأديان في المجتمع الواحد حتى وإن كانت متناقضة في مبادئها يُعِدُّهُ البعض مصدر ثراء للمجتمع ونهضة للفكر، ومدعاة للإيمان بالتعددية الدينية.

٢- إن أغلب من عرَّفوا التعددية تطرقوا إلى الهدف منها، وهو التعايش مع الأديان الأخرى بلا تعصب ولا إقصاء للآخر، وأن معنى الكثرة اللغوي له أثر في تعريفات المصطلح.

٣- بعض الكُتَّاب الإسلاميين تَفَرَّدوا في تعريفاتهم بالتفريق بين التعددية في الأشياء التي تجمعها قواسم مشتركة ووحدة جامعة، وبين التعدد التي يدل على التفرق والتشرذم، واعتبروا الأول سنة كونية وحضارية وتعددًا حقيقيًا، وأما ما عداه، فإطلاق التعدد عليه من الأمور المرفوضة لعدم وجود وحدة جامعة بين أفراد الشيء المتعدد.

---

(١) سورة الأنعام: ١٥٣.

(٢) سورة الفاتحة: ٦ - ٧.

(٣) سورة الأنعام: ١٦١.

٤- أن مُنَظِّر التعددية في أوروبا في العصر الحديث "جون هيك" جعل التمحور حول الله هو جوهر التعدد، وأن التمحور حول الذات هو الذي ولَّد الصراع والدعوة إلى انحصارية النجاة في الأديان المختلفة.

وبناء على ما سبق يمكن تعريف التعددية من زاويتين مختلفتين الأولى: والتي تُعبر عن وجهة النظر الغربية، ومن لف لفهم من الباحثين العرب والمسلمين فتعني: قبول التعدد الديني والإيمان بصحة الأديان جميعها، لأنها تعبر عن الحقيقة بصورٍ ونسبٍ مختلفةٍ، دفعًا للصراع بين أتباعها، ونفيًا لادِّعاء حصرية النجاة في واحد منها.

ولعل القول بأحقية كل الأديان بنسبٍ مختلفةٍ جعل مَنْ يرفضونها في المجتمعات الإسلامية يحكمون عليها بأنها: دعوة كفريَّة؛ لإقرارها بصحّة الأديان المنسوخة المحرّفة، وأن لمعتنقيها المعرضين عن دين الإسلام نسبة من الحق؛ لأن الصواب عند أربابها نسبيًا إذ الحق يتعدد، ومقتضاها أن لكل أحد الحرّية في الكفر بالإسلام واعتناق سواه من الأديان.(١)

وأما تعريفها من وجهة نظر إسلامية فهي: الاعتراف بتعدد الأديان في المجتمع الواحد؛ مع إمكان التعايش السلمي بين أفراه، والحفاظ على هُوِيَّة المجتمع وخصوصيته.

٢- رؤية نقدية:

حتى يتم التعرف على الرؤية المقترحة في هذا البحث أجد لزامًا أن أعرف النقد لغة واصطلاحًا.

---

(١) انظر مقال: التعددية في فكر محمد المحمود لصالح السويح، ٤/ ٤ :
http://majles.alukah.net/t27708

أ – النقد في اللغة:

جاء لفظ النقد في لغة العرب على عِدَّةِ مَعانٍ، منها:

التمييز بين الأشياء من حيث الجودة والرداءة، والكشف عن حال الشيء، ومن ذلك: نقْدُ الدراهم أي: تمييز جيدها من رديئها وإخراج الزيف منها. نَقَدَها يَنقُدُهَا نَقْداً، وانتقدها وتَنَقدَها، ودرهم نَقْدٌ: وَازِنٌ جيد، كأنه قد كُشِفَ عن حالهِ فَعُلِمَ.[١] الإعطاء والأخذ، ومنه، نقدتُهُ الدراهم أي: أعطيته إياها، فانتقدها أي: قبضها. وعلى هذا فالنقد خلاف النسيئة وهو التأخير عن الموعد المضروب[٢].ويأتي بمعنى: عيبُ الآخرين والوقوع فيهم، يقال: فلان ينتقد الناس أي: يُعيبهم ويغتابهم. ومن معانيه: المناقشة، يُقالُ: ناقده الأمر: ناقشه، وناقدتُ فلانـًا إذا ناقَشْتَهُ الأمرَ، وكلٌ من الطرفين ينظر في رأي الآخر لإخراج الزَّيْفِ منه[٣]. والنقد: لَدْغُ الحَية، نَقَدَتْهُ الحية إذا لدغته، وفيه معنى التناول والإصابة[٤].

ومما سبق من بيان لمعنى النقد في اللغة يتضح أن النقد يعني: الكشف عن حال الشيء، وإخضاعه للبحث للفحص والبحث؛ لتمييز محاسنه من مساوِئِهِ، وهذا

(١) معجم مقاييس اللغة، أحمد ابن فارس، ج: ٥، .تحقيق: عبدالسلام هارون، (بيروت: طبعة، دار الفكر، ١٩٧٩ م)، ص: ٤٦٧.، وانظر: لسان العرب ابن منظور، محمد بن مكرم جمال الدين الأفريقي المصري.ج: ٣، (بيروت: طبعة، دار صادر، ١٩٥٥ م)، ص: ٤٢٥.، تاج العروس من جواهر القاموس الزبيدي، محمد مرتضى.ج: ٩ (الكويت: طبعة، ١٩٧١)، ص:٣٢٠وما بعدها.، القاموس المحيط الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، .(بيروت: طبعة مؤسسة الرسالة، ط: سادسة ١٩٨٩ م)، ص: ٣٢٢ – ٣٢٣.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ج: ٣، مرجع سابق ص:٤٢٥.

(٣) المعاني الفلسفية في لسان العرب، ميشال إسحاق، (دمشق: طبعة اتحاد الكتاب العربي، ١٩٨٤ م)، ص: ٣٤١، ولسان العرب ابن منظور، ج:٢، مرجع سابق، ج: ٤٢٦.

(٤) فقه اللغة وأسرار العربية، عبدالملك بن محمد الثعالبي، (لبنان: طبعة المكتبة العصرية، صيدا، ١٩٩٩) ص: ١٩٥.

بدوره يُفضي إلي البحث والتنقيب والمراجعة والمناقشة. كما يُقصدُ به: التناول والإعطاء، وكذلك الإصابة. وكل هذه المعاني مجتمعة تتضمن حُكمًا وتقييمًا للشيء المنقود.

ب – النقد في الاصطلاح.

يمكن تعريف النقد اصطلاحًا بأنه: عملية عقلية مجالها الفكر، تقوم بتحليل أمر من الأمور، بحيث تَكْشِفُ جوانبه المختلفة، ثم تُصْدِرُ حُكمًا عليه بالإيجاب أو بالسلب يُعَبِّرُ عن قيمته.

وبناءً على هذا التعريف، يُعَدُّ النقد وسيلة من وسائل البِناء والإصلاح والتنمية، وهو ما يُعَبرُ عنه بالنقد الإيجابي، أو أن يكون وسيلةً للهدم والفساد والتأخر والانحطاط، وهو ما يُعَبرُ عنه بالنقد السلبي الهدميِّ.

المطلب الأول
أسباب ظهور النظرية في العصر الحديث

كانت البداية الأولى لمدرسة الشك على يد الفلاسفة (السوفسطائيين) في اليونان الذين كانوا ينفون الواقع الموضوعي للأشياء والحقائق التي يدركها الإنسان إلاّ أن موجة الشك في اليونان لم تقاوم المدارس اليقينية، التي كانت تثبت الواقع الموضوعي للحقائق التي يدركها الإنسان، وآل أمرها الى الإندثار الكامل، وحلت محلها الفلسفات اليقينية. لكنها ظهرت مرة أخرى في أوروبا الحديثة، على يد الفلاسفة الأوروبيين، وفي مقدمتهم (باركلي) الذي كان يعتقد أن الواقع الموضوع لا يتجاوز ما يُدرِك وما يُدرَك. أما (ما يُدْرِك) فهو النفس، وأما (ما يُدْرَك) بالفتح فلا يتجاوز الإدراكات النفسية للإنسان، وعليه فلا يتجاوز الواقع الموضوعي: النفس ومُدْركات النفس. وجاء بعده دافيد هيوم وعمق مبدء الشك الحديث، وعمم الشك على قانون العلية، لأن هذا القانون لايتجاوز مدركات النفس البشرية، وعليه فلا سبيل للإنسان لمعرفة الواقع الموضوعي لقانون العلية خارج إدراكات النفس، وإذا سقط قانون العليّة عن الموضوعية لايبقي سبيل لمعرفة (الله) كما يقول دفيد هيوم، وهذا هو ما أضافه هيوم على سلفه (باركلي) هذه الموجة من الشكية الحديثة سقطت في أوروبا كما سقطت المدرسة الشكّية في اليونان من قبل، ولم تقاوم الدراسات الفلسفية اليقينية التي تثبت الواقع الموضوعي لحقائق الكون (المادة وما وراء المادة) إلاّ أننا شهدنا عودة جديدة لمدرسة الشك هذه على يد جان هيك مرة أخرى على صعيد المعرفة الدينية. فإن مآل (التعددية الدينية – البلوراليه) هو نفي الواقع الموضوعي للتعليمات الدينية، والتشكيك في القيم والتعليمات والاحكام

والتصورات التي جاء بها الأنبياء (عليهم السلام) من عند الله.[١]

وإذا كانت أصول نظرية التعددية ترجع إلى الفلسفة اليونانية، فقد تجددت في العصر الحديث على يد العديد من الفلاسفة والباحثين، وخاصة في أوروبا، ومنهم جون هيك الألماني، وقد ظهرت هذه النظرية مجددًا للعديد من الأسباب منها:

١- الحالة الفكرية في أوروبا:

عندما بدأ الغرب يحاول النهوض بإحياء مخلَّفات التفكير اليوناني، "بُعثت فكرة التعددية الفلسفية من جديد في القرن السابع عشر الميلادي، وظلت حبيسة في الإطار الفلسفي دون أن تجد لها سوقًا رائجًا حتى بداية القرن العشرين، ثم تنامت من جديد على يد المفكرين الإنجليزيين: وليام جيمس، وبرتراند رسل، اللذين وجدت آراؤهما قبولا فائقًا في مناخ من اليأس السائد بين العلماء آنذاك، بسبب فشل العلوم التجريبية في حل كثير من معضلات الكون، حتى لقد أعلن أحدهم انتصاره قائلا: "لقد تكسرت هيمنة الحقيقة المطلقة على أيدينا"، ومن الفلسفة انتقلت الفكرة إلى ميدان السياسة حيث دعا العلماء في أوروبا وأمريكا – ومن أبرزهم هارولد لاسكي – إلى تحطيم سلطان الدولة المطلق".[٢] وتعددت المفاهيم التي التصقت بمصطلح التعددية مثل: التعددية السياسية والثقافية والفكرية...إلخ.

٢- الرغبة في فهم جديد للدين يتوافق مع العلمانية في أوروبا:

إن الجذور الأولية للتعددية الدينية تعود إلى محاربة الكنيسة للنظريات

---

(١) مقال: التعددية الدينية محمد مهدي العاصفي
http://azarshab.com/Default.asp?Page=ViewData&Dir=Thaqafatona04&File=20

(٢) انظر: موقع السودان الإسلامى نقلا عن McLennan, Gregor, Pluralism, University of Minneota Press, Minneapolis, 1995, p. 7; Nicholls, David, Three varieties of Pluralism, Macmillan Press, London, 1974, p تاريخ الاقتباس ١١/ ١٢/ ٢٠١٥

العلمية لكبار العلماء الطبيعيين إيمانًا منها بالمرجعية المطلقة لبعض النظريات التقليدية أمثال نظريات بطليموس في الفلك وأرسطو في المنطق والفلسفة... واعتبار تجاوزها خطًا أحمر وتجاوزًا للديانة المسيحية نفسها على أساس نمط فهم معين للنص الإنجيلي، مما ولد تعارضًا بين العلم والدين دفع البعض بغية التخفيف حدة هذا التعارض إلى اعتبار المعارف الدينية معارف غير يقينية وعدم وجود ترجيح بينها.

من المعلوم أن أوروبا هي المهد الأول للعلمانية، وقد تجذرت العلمانية وأقصت الدين عن أن يكون منهاجًا للحياة، فظهرت إشكالية جديدة مفادها كيفية التوفيق بين العلمانية والدين. فالدين يمنع الخلاص خارج نطاقه، والعلمانية تسعى للخروج من عباءة الدين فجاءت هذه النظرية– التعددية الدينية– لتتسق مع الحالة الفكرية السائدة في أوروبا؛ وذلك لإيجاد فهمٍ جديدٍ معاصرٍ للدين يتفق مع تصور العلمانية للأديان، ومحاولة تطويع الأديان لكي لا تقف في مواجهة مع العلمانية في أيديولوجيتها"[1]، ولقد تم تقديم العلمانية على أنها تمثل الحيادية التي تضمن التعايش السلمي بين الأديان والطوائف في المجتمع، ولكن هذا الحياد المزعوم للعلمانية لا يسنده لا دليل نظري ولا واقعي، بل هو كما يصفه أحد الكُتَّاب الغربيين ليس إلا أسطورة. ويمضى للقول إن العلمانية لها تصورها للحقيقة وللقيم الأخلاقية ولمناهج الحياة مثل كل تصور ومنهج آخر تُقَدِّمه الأديان، وإعطاء العلمانية سلطة الهيمنة على غيرها من المناهج هو نوع من الاستبداد على غيرها والظلم له، وكثيرًا ما يحتدم النزاع والصراع بين العلمانية والدين في بعض السياسات– وخاصة– في المسائل التي تمس الأخلاق، ولكن الدين في الغالب مسلوب الحقوق والإرادة وما

(١) مفهوم تجدد الدين بسطامي، محمد سعيد: (الكويت– ١٩٨٢)، ص: ٣٣.

عليه إلا أن يُسَلِّم بالأمر الواقع.[١] ولقد استطاعت العلمانية أن تفرض نفسها في أوروبا، وأن تجعل من المسيحية مسيحية معاصرة مستحدثة حيث يمكن للمسيحي أن يكون علمانيًّا بلا صراع فكري، ولا فصام نفسي، أما الإسلام فأراه عصيًا على ذلك لما يتمتع به الإسلام من عقيدة تمنعه من الانطواء تحت رايات أخرى، أو يتبع مناهج مغايرة لمنهجه. وتوجد في العالم الإسلامي اليوم محاولات لنقل هذه النظرية برمتها إلى الساحة الفكرية للعالم الإسلامي، ومن الأمثلة على ذلك مؤسسة "مؤمنون بلا حدود"[٢]، التي تتبنى هذا الفكر، وتعمل جاهدةً على جذب أكبر عدد من الأتباع، وتتمتع هذه الجمعية بقدرة على الانتشار عبر شبكة المعلومات، ولها رواد ينتمون إليها في العديد من الدول العربية والإسلامية وتصدر لها ثلاث مجلات: ألباب، وذوات ويتفكرون، وتعمل على نشر إصدارتها كالكتب والمجلات عبر وسائل عدة ومنها معارض الكتب الدولية التي كان آخرها في السودان بتاريخ من ١٦ إلى ٢٨ أكتوبر ٢٠١٥[٣].

٣- محاولة الخروج من الصراع الديني والقضاء عليه:

لا يمكن فهم معنى التعددية الدينية بمعزل عن البيئة التي نشأ فيها هذا المفهوم، وهي البيئة الغربية، سواء في تاريخها الطويل أثناء صراعها الديني، الذي كبَّدَ أوروبا كثيرًا من الجهد والمال والرجال بين أتباع المسيحية نفسها، الذي لا زال

---

(١) رؤية إسلامية للتعددية الدينية نقلا عن: Gray, John, 'Where Pluralist and Liberals Depart', in Bagharamain, Maria and Attracta Ingram (ed.), Pluralism: the philosophy and politics of diversity, Routledge, London, 2000, pp. 87-88.

(٢) * هي مؤسسة فكرية بحثية تجمع ثلة من الناشطين والباحثين في مجاليّ الفكر والثقافة، مقرها الرئيس في مدينة الرباط في المملكة المغربية، ولها عدة فروع ومكاتب تنسيق في بعض الدول العربية. https://ar.wikipedia.org

(٣) راجع موقع المؤسسة على الإنترنت: http://www.mominoun.com/ ، بتاريخ ١-٩-٢٠١٥.

موجودًا حتي الآن في إيرلندا، وكذلك في الصراع الدامي مع الكنيسة حتى تحررت أوروبا من السلطان الكنسي بالعلمانية، هذا من الجانب التاريخي، "فقد ساهمت كثرة الحروب الدينية والمذهبية والقومية والإثنية وما نجم عنها من محن ومآس للبشرية سيّما في القرن العشرين، حيث تسببت الحروب العالمية بالخصوص في إحداث آلام كبرى في الجسد الإنساني، كما لا تزال حروب دينية- أو يشكل الدين أحد عناصرها اشتعالها- تترك بصماتها بصورة واضحة على الحياة الإنسانية في أكثر من مكان في العالم كسريلانكا والهند والبوسنة وباكستان وإندونيسيا وأيرلندا وأفغانستان والصراع العربي – الإسلامي الصهيوني وغيرها. ذلك أن الكثيرين وبحكم ردة الفعل قد اتجهوا إلى نحو الاعتقاد بضرورة ردم الهوة بين الاتجاهات الفكرية والدينية و.. تجنبا للمزيد من الكوارث الإنسانية." فكانت التعددية الدينية كما صورها مروجوها "طوق النجاة لأوروبا من تلك الصراعات التي شهدتها على مر التاريخ. حيث وجد فيها المفكرون الغربيون منقذًا من الصراعات البينية والحروب الخارجية بدعوى الحق المقدس والأرض المقدسة في الشرق."[١] فقد كان المجتمع الأوربي قد أعياه الصراع الديني والمذهبي والعرقي "فظهرت التعددية في عصر الإصلاح الديني، وكانت محاولة لوضع أساس نظري في العقيدة المسيحية للتسامح تجاه الأديان غير المسيحية ومثلت عنصرًا من عناصر حركة التجديد الديني أو الليبرالية الدينية التي حدثت في المسيحية البروتستانتية في القرن التاسع عشر الميلادي.[٢] وفي العالم الإسلامي نجد مؤسسة "مؤمنون بلا حدود" تسعى لنشر هذه النظرية ونجد أحد كتابها يَتَبَنَّى الهدف نفسه من انتشار النظرية عند

---

(١) التعددية الدينية في الاسلام، محمود كيشانة، ملف بحثي صادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٥، ص:١٣.

(٢) فلسفة التعددية الدينية، كمال طبرشي، ملف بحثي صادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٥، ص: ٦.

الغرب فيقول محمود كيشانه: إن الهدف من وراء نشر نظرية التعددية هو" الخروج بالبشر من دائرة الصراع المذهبي والخلافات والعنف الذي يجتاح العالم بصور شتى وألوان مختلفة"[(١)]، وليس من الغريب أن يجنح المفكرون والفلاسفة في الغرب إلى أمثال هذه النظريات؛ لعدم وجود الدين الصحيح الذي يقوم بهذه المهمة، لكن العجيب هو أن ينادي بذلك بعض أتباع الإسلام متجاهلين عن قصد ما بين أيديهم من دين سماوي عظيم ضمن للبشرية ما تهفو إليه من سلم وسلام وأمن وإيمان، ولكنه التقليد الأعمى الذي يمارسه من يمهدون الساحة للهزائم النفسية والغزو الثقافي.

وهذا مثال لكاتب يدعو إلى التعددية الدينية في بلاد الإسلام متعللاً بالعلل نفسها يقول:" هي دعوة للاعتراف والإقرار بوجود التنوع الديني والطائفي الذي يتمثّل بتكتّلات دينية وطائفية متباينة الاعتقادات والأفكار ودعوة للتعامل مع هذا التنوع بلا نفيٍ أو إقصاءٍ أو حكمٍ عليه بكفرٍ أو بدعةٍ ! يدعو إلى التعامل مع التعددات الدينية بهذه الطريقة، ولكن بشرط ما لم يكن التكتل إقصائيًّا، فإن لم يكن إقصائيا محاربًا نافيًا غيره فإنه يدعو للتسامح معه وقبوله كمصدر إثراء وتنوع مع ما تحمله هذه الطوائف والتكتلات- مما يراه بزعمه – من آراء تخالف العقل والإنسانية؛ فأصول العقائد ليس من السهل التنازل عنها عند الجميع. وعلى المحاور أن يدرك أنه كما يدلف إلى الحوار بتصورات يقينية، ليس في نيته التنازل عنها يقينًا، فإن الآخر يمتلك الروح نفسها، وهو يدلف إلى طاولة الحوار. لكن قد يحدث تحول في النظر إلى هذه الأصول، من جهة ترتيبها، أو درجة أصوليتها. وهذا يمهد الطريق لبناء قواسم مشتركة أكثر مما هو موجود في الواقع. والمشكلة الأخرى

---

(١) التعددية الدينية في الاسلام "قراءة في صحيفة المدينة"، ملف بحثي صادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٥، ص:١١.

التي لا تقل عن الأولى صلادة ورسوخًا، هي أن هذا التنوع الذي نريد أن نقوده إلى الحوار، يمتلك تراثًا ضخمًا، متخمًا بمقولات الإقصاء للأنواع الأخرى. وهذا موجود عند كل مذهب ولدى كل طائفة؛ ولهذا يستحيل استنبات التآخي بين أفراد المجتمع الواحد، بينما يلتهم أفراد كل مذهب، وبيقينية صارخة، مقولات في تضليل وتكفير المذهب الآخر "[١] وهكذا يتم نقل الفكر، والسعي وراء كل جديد، مهما أوغل هذا الجديد في الاستغراب، والبعد عن هوية المجتمعات.

٤- السعي إلى إيجاد منهجية جديدة للتعامل مع الوضع الديموغرافي[٢] الجديد لأوروبا:

تُعَدُّ ظروف أوروبا الحالية ومشكلاتها الحياتية الآنية، التي منها وفود كثير من أتباع الديانات الأخرى إلى بلادهم بثقافات وأديان مختلفة- وخاصة المسلمين- من أسباب ظهور هذه النظرية، فالبلاد الأوروبية كانت حكرًا على المسيحية واليهودية بعد ذهاب الإسلام من الأندلس إلا أماكن صغيرة لا تأثير لها على النمط العام للقارة الأوروبية مما أظهر الحاجة إلى الدعوة للبحث عن منهج للتعامل مع هذا الوضع الجديد.

٥- الدعوة إلى اكتشاف دين جديد:

فقد أسفر جون هيك- وهو من أشهر رواد النظرية في العصر الحديث- عن

---

(١) انظر مقال: التعددية وشرط التسامح، محمد المحمود جريدة الرياض، الخميس ٨ ربيع الأول ١٤٢٧هـ - ٦ أبريل ٢٠٠٦م - العدد١٣٨٠٠ مجلة إلكترونية http://www.alriyadh.com/144058

(٢) * ديموغرفيا: كل ما له علاقة بالديموغرفيا وهي علم الإحصاء كإحصاء الولادات والوفيات والتركيبة الجنسية لسكان بلد ما. ويدرس المختصون في العلوم السياسية تغير الديموغرفيا في مجتمع ما وكيف يؤثر هذا التغير على السلوك الانتخابي وإلى غير ذلك.. http://www.almaany.com

رغبته في اكتشافِ مجالٍ دينيٍ جديدٍ يُشبهُ اكتشافَ كولومبوس للأرضِ الجديدة كما يقول، ودعا على ضوء هذا الاكتشاف إلى إحداث ثورة لاهوتيه تُشبهُ ثورة كوبرنيكوس في الفلك، تستجيب لطبيعة المجال الديني الجديد. وقد وصف البعضُ عمل جون هيك في هذا الإطار بأنه:" العمل الفلسفي الأكثر إقناعًا وترويجًا للتعددية الدينية، كُتب حتى الآن، كذلك فقد نال جون هيك جائزة لويسفل غراويماير"Louisville Grawemenyer"؛ لإسهاماته الأكثر تميّزًا في الفهم الديني والروحي من خلال إسهاماته ومنه هذه النظرية[١]، بينما التعددية الدينية في الفكر المعاصر "علمانية المأخذ، تستعلي على الأديان التي تدعي تعدديتها وتساويها في الوصول إلى الهدف، وتسعى في تقويضها، وتحاول إلغاءها، أو اختزالها وفق مفهومها البشري على الأقل، فهي لا تستقيم مبدئا، وإنما مرحلة لما بعدها".[٢]

٦- العولمة:

ويرى كرماز محمد أن العولمة لها دور في المناداة بالتعددية حيث قال:" إن التغيرات التي طرأت على العالم نتيجة مسايرة العولمة لم تُحَتِم دراسة دور الدين في النزاعات السياسية العنيفة فحسب، بل في النزاعات الفنية والعلمية أيضا، نظرًا للشواهد الكثيرة التي أثبتت أن بإمكان القيم الروحية التي يتحلى بها المتدينون أن تلعب دورًا مهما في تسوية النزاعات العنصرية والدينية"[٣]، فالعالم أصبح الآن أكثر

---

(١) التعددية الدينية في فلسفة جون هيك المرتكزات المعرفية واللاهوتية: د. وجيه قانصو مرجع سابق ص: ١٥.

(٢) انظر مقال: التعددية الدينية رؤية تأصيلية، أحمد مخيمر، مرجع سابق، بتاريخ ١٥-٨-٢٠١٥م.

(٣) انظر مقال: اعتراف الإسلام بالآخر، كروماز محمد،

www.mehmetgormez.com/dosyalar/1_31048410_4940703.doc

خلطة ومعرفة ببعضه والتصاقًا بين الأديان المختلقة عما كان عليه العالم في الماضي؛ ولذلك لابد من وجود جامع يجمع هذه الأديان كلها ويخفف من الصدام الذي نشأ نتيجة الاحتكاك بين هذه الأديان، فالتعارف والتعامل والتجاور بين أتباع الأديان المختلفة أصبح حقيقه واقعة وأكثر من ذى قبل.خاصة- في المجتمعات التى لم تكن تعرف مثل هذا التنوع.

ويرغب الغرب من خلال العولمة في تصدير هذا المصطلح بطبيعته وجعله نموذجًا في العالم كله، وهذا على الرغم من أنه يتنافي مع قضية التعددية ذاتها، فالعولمة تعمل على فرض نموذج ثقافي موحَّد يعيش العالم بمقتضاه كنسخة واحدة، فالعولمة «سلطة تكنولوجية ذات منظومات معقدة لا تعترف بالحدود الوطنية أو الفضائية أو البحرية، تقودها شبكات اتصالية معلوماتية من خلال سياسة العولـمة واقتصادها وثقافتها وأفكارها وأنظمتها الاجتماعية، كي تقيم عالمًا جديدًا تتسلل دون استئذان إلى عقول وقلوب ونفوس البشر جميعًا دون استثناء من دون رقيب من دولة أو أمة أو دين أو وطن. وهذه الشبكات يعود معظمها إلى قادة العولـمة من الرأسماليين الاحتكاريين الأمريكيين وغيرهم ممن يدورون حولهم، لكي يمحوا ذاكرة الشعوب ويفرغوها من انتماءاتهم وأصالتهم وثقافتهم وأنظمتهم الاجتماعية، كي يقعوا صرعى أمام مغريات الحياة الرأسمالية الأمريكية وأنماطها الاجتماعية والأخلاقية في التفكير واللبس والأكل والترفيه ودغدغة الأحلام والقيم والوعي، بحيث يسهل تكريس نوع معين من السلع والخدمات والأفكار، الذي يخضع إلى النظام المعولم الذي يُراد له أن يسود العالم أجمع»[1]، وأما التعددية فتعنى كما وضح سابقًا الاختلاف والتنوع وهذا فارق كبير بين المصطلحين.كما أنه يعكس ازدواجية المعايير التى يتعامل بها الغرب مع الآخر.

(١) إعلام العولـمة، عبد الجواد، ياسر، المستقبل العربي عدد ٢٥٢ شباط ٢٠٠٠م ص: ٧٦.

٧- تحول العقل البشري من الاعتماد على المنطق الأرسطي إلى العقل الاستقرائي:

فقد أرجع أحد الباحثين السبب في ظهور هذه النظرية وانتشارها إلى التحول في الفكر البشري من الاعتماد على المنهج الأرسطي في التفكير إلى المنهج الاستقرائي لما بين المنهجين من تباين، "فالمنهج الأرسطي يجعل من الصعب الوصول لليقين، لكنه إذا وصل إليه فإنه سيكون يقينًا رسخًا ومحكمًا بالنسبة إليه؛ لأنه من القوة بحيث لا يقبل أي احتمال آخر، وفي مقابل هذا الفكر جاء التفكير الاستقرائي ليوسع من دائرة اليقينيات كميًّا، وهذا التحول الكبير في الفكر البشري أدى إلى أن يصبح العقل الإنساني الذي يعتمد الاستقراء أساسًا لأفكاره مستعدًا لتقبل الاحتمال الآخر مهما كان ضئيلاً بخلاف المنطق الأرسطي الذي لم يكن ليتحمل الآخر أصلاً بل لم يكن ليقدر على تصوره علميًّا عندما يصل إلى النتيجة اليقينية، وهذه المساحة الجديدة أدت على مر الأيام إلى انفتاح المجال لما يمكن أن نسميه التعددية في الفكر بمعنى أن العقل الاستقرائي لا ندَّعي أنه يعبِّر عن التعددية، لكن المقصود هو أن كسر هذا العقل لمقولة نفي احتمال صحة الآخر كان يمثل أساسًا بعيدًا ومن وراء الستار لتولد نظريات كالتعددية بكل معانيها[١].

٨- البحث عن بديل للوضع الفكري والثقافي الديني في اوربا:

فقد صار فهم التعددية كنظرية دينية يرتكز على تحصيل تصور ورؤية واضحة ومتعمقة للتاريخ المسيحي لا سيّما ما يتعلق بتاريخ الفرق والمذاهب، وما يرتبط بنظريات الثواب والعقاب في التاريخ الكلامي المسيحي فإن الكاثولوكية مثلا كانوا يتعقدون في فترة القرون الوسطى " بأن الجنة لا يدخلها إلا من اغتسل غسل

---

(١) التعددية الدينية، حيدر حب الله، مرجع سابق، ص: ٧٧-٧٨.

التعميد، ويعتقدون أن موسى وإبراهيم عليهما السلام ليسا من أهل الجنة رغم احترام الكنيسة لهما لكن لأن موسى وغيره من الأنبياء لم يغتسلوا غسل التعميد ولم يذنبوا ذنبا كبيرا سيوضعون في مكان بين الجنة والنار خال من الأذى واللذة يسمى "ليمبو" أي الأعراف حتى يأتي عيسى ويصطحبهما للجنة.

وهذا النوع من الاعتقادات الملحوظة في التاريخ الفكري للكنيسة والمسيحية عمومًا هو الفضاء والمحيط الذي تولدت فيه نظرية التعددية الدينية، أي أن هذه النظرية جاءت لتعبر عن موقف بديل للوضع الفكري والثقافي الديني والبيئي الذي نشأت فيه أو كادت رد فعل له أو علاجًا منظورًا[١]

ومما سبق نستنتج أن أسباب ظهور هذه النظرية على الساحة الفكرية كثيرة ومتنوعة وإن كان البحث عن حلٍ للصراعات التى اكتوت بها أوروبا كان هو السبب الأصيل وراء ظهورها، وما عداه من أسباب تُعَدُّ أسباب تابعة وليست أصيلة، ولكنها عَظَّمَتْ الحاجة إلى ظهور هذه النظرية.

المطلب الثاني
أسس النظرية وأدلتها

قامت هذه النظرية على أسسٍ فلسفية وأدلة دينية وواقعية وعقلية وضَّحَتْ معالم هذه النظرية ووجهة نظر مروجيها وبيانها كالآتي:

أولاً: الأسس:

حاول جون هيك- المؤسس للنظرية في العصر الحديث- أن يُفَلْسِف تدين الناس، ويُخَفِّفَ من تأثير الدين عليهم في عملية الصراع الدائر بين المختلفين، سواء

(١) التعددية الدينية، حيدر حب الله، مرجع سابق، ص: ١٤١-١٤٢.

أكان الاختلاف بين أهل الدين الواحد، أم بين دينين مختلفين؛ ليخرج بحلٍ يجمع بين تدين الناس جميعًا على أنه صواب؛ ولذلك رأى جون هيك، "ضرورة إحداث تغيرات جذرية في نظام الوعي الديني تصل بالعمق إلى زعزعة الكثير من الثوابت اللاهوتية، وتَتَطَلَّبُ فهمًا جديدًا لكثير من مفردات الدين والإيمان، فهمًا يدعم الفرضية القائلة بأن أديان العالم الكبرى هي استجابات متنوعة لحقيقة إلهية واحدة، وليس الاختلاف بينها إلا اختلافًا ظرفيًا نابعًا من ظروف الثقافة واللغة والعادات داخل التكوين الحضاري الذي يحضن كل دين.[١]؛ ولذلك كانت النسبية من الأسس التي قامت عليها هذه النظرية وسأوضحها فيما يلي:

١- **النسبية:**

إن المروجين للتعددية الدينية يرون أن الحق سار في كل الأديان بنسبةٍ معينةٍ؛ ولذلك أرى أن منطلق هذه النظرية هي النظرة العقلية للأديان بصورةٍ بحتةٍ بعيدًا عن نصوصها أو مصدرها، والعمل على عقلنة الأديان في تعددها ليس بالنظر إلي أحقيتها، ولكن بفلسفة وجودها، وجَعْل وجودها على هذه الصورة المتعددة سببًا في أحقيتها، لذا يُفَلْسِفُ جون هيك وجودها المتعدد بتعدد الحقيقة، فكل دين في رأيه يتصل بالحقيقة من جانبٍ ما – فالحقيقة عند أتباع هذه النظرية ليست في ذاتها، بل في تصورها الجزئي للأشياء، وفي نظرة الإنسان للشيء، وعليه فلا توجد حقيقة مطلقة، بل الحقيقة نسبية؛ ولذلك يرى جون هيك أن البحث عن مخرج لكل الأديان أمر ملح وضروري لنفي "ادعاء الحصرية والقول بتفوق دين على آخر"[٢]، ويضرب مثلا على ذلك فيقول: "لو أن زائرًا من الفضاء الخارجي اطلع على التعارضات

---

(١) التعددية الدينية في فلسفة جون هيك المرتكزات المعرفية واللاهوتية، د. وجيه قانصو، مرجع سابق، ص: ٦١.

(٢) التعددية الدينية في فلسفة جون هيك المرتكزات المعرفية واللاهوتية: د وجيه قانصو، ص: ٤٨.

القائمة بين الأديان، ونظر إلى يقين كل مجموعة دينية حول حقائقها ومعتقداتها، ونظر في الأدلة التي يحشدها كل طرف لإثبات دعواه والتسامح في الاختلاف مع الآخر، لطلب هذا الزائر من الجميع تلطيف ادعاءاتهم والتسامح في الاختلاف بينهم، خصوصًا وأن ما يقدمه كل طرف من الحجج والبراهين، قادر على دعم مدعاه، ولكنه لا يصل إلى درجة المعرفة التي لا يشوبها شك."[١]

وهذا طمس للحقيقة فهناك أمر هو جوهر هذا المصطلح"التعددية الدينية" عندما يُطلق وهو أن المعرفة في أي دين غير مطلقة وغير يقينية بل يشوبها الشك من وجه ما، وأن الأديان كلها على درجة واحدة من المصداقية والصواب، وهذا مجاف للواقع. فإذا كانت اليهودية صحيحة سليمة بلا تحريف فلمَ جاءت المسحية؟! وإذا كانت المسيحية قد ظلت صوابًا بلا تحريف فلم جاء الاسلام؟! وإذا كانت السجود لإله واحد هو الصواب فكيف يكون الإيمان بالتثليث صوابًا في الوقت نفسه؟! فهذا الكلام يعتمد على التناقض والتعمية في بيان هذا المصطلح والأساس الذي بُنيت عليه النظرية.

وفي تاريخنا الإسلامي نجد أبا حامد الغزالي لم يركن إلى القول الذي ادَّعته كل فرقة من أصناف الطالبين للحق من المتكلمين أو الفلاسفة أو الصوفية أو الشيعة الباطنية بأنها على الحق، بل كان ذلك داعية شك عنده، ورفضٍ للتقليد، ومقدمة لطلب الحق لا لطلب مخرج كما يرى هيك.

إن القاعدة الأساس التي تعتمد عليها نظرية التعددية الدينية هي القول بنسبية الحقيقة، وتفلسف النظرية ذلك بتصورٍ جديدٍ للأديان جميعًا يخالف التصورات القديمة التي تجعل أهل كل دين يتمحورون حول دينهم ويعتقدون صوابه وخطأ ما

---

(١) المرجع نفسه ص: ١٢١.

عداه؛ ولذلك فكل الأديان عند المؤمنين بنظرية التعددية الدينية لها نصيبٌ من الصحة، ولا يحق لأحد احتكار الحقيقة وإقصاء الآخرين.

وللرد على هذه المقولة التي هي الأساس لهذه النظرية أبدأ بتعريف نظرية النسبية وجذورها الفكرية والثوب الجديد التي ترتديه، وكيفية الرد عليها؛ لأن الرد عليها فيه الهدم لهذه النظرية برمتها وأساسها التي بُنيت عليه، فنسبيةُ الحقيقة تقتضي أنْه ليس هناك أحد يقول إن منهجي وطريقي هو المنهج الصحيح الوحيد؛ لذا يجب أن لا نقهر أحدًا على قبول منهجٍ ما أو طريقةٍ معينةٍ، ولقد نشأ هذا القول عند السوفسطائيين "فلقد عبّر بروتاغوراس زعيم السوفسطائيين عن فكرهم في كتابه "عن الحقيقة" الذي فُقد ولم تصلنا منه إلا شذرات قليلة يبدأها بقوله "إن الإنسان معيار أو مقياس الأشياء جميعـًا" وفي هذه العبارة القصيرة تكمن الثورة الفكرية للسوفسطائيين في مختلف ميادين الفكر. إنها تعني بالنسبة لنظرية المعرفة أن الإنسان الفرد هو مقياس أو معيار الوجود، فإن قال عن شيء إنه موجود فهو موجود بالنسبة له، وإن قال عن شيء إنه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له أيضًا، فالمعرفة هنا نسبية، أي تختلف من شخص إلى آخر بحسب ما يقع في خبرة الإنسان الفرد الحسية، فما أراه بحواسي فقط يكون هو الموجود بالنسبة لي، وما تراه أنت بحواسك يكون هو الموجود بالنسبة لك، وهكذا."(١)

ومن نتائج القول بتعدد الحقيقة القول بتعدد قيم الخير والشر، أو ما يطلق عليه بالتعددية الخُلقيّة. ولهذه المقولة ثلاثة عناصر أساسية: الأول أن تعريفات الخير والشر في الحياة الإنسانية متعددة وكلٌ له أحقيته في القبول، دون أن يكون هناك أي قاسم مشترك أو معيار لقبول تعريف دون تعريف. الثاني: من الممكن إذن أن

(١) مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان مصطفي النشار، الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، مصر، ١٩٩٨ م ص:٧٠-٧١.

تتعارض قيم الخير والشر ولا تتفق، وليس في ذلك من بأس، بل كل حسب ما يراه صاحبه. الثالث: ليس هناك منهج عقلى أو نظام معرفي يمكن له أن يزيل التعارض بين قيم الخير بين مختلف الثقافات، ولهذا فكلها خير.(١)

فالقول بنسبية الحقيقية أمر مرفوض لأننا إذا اعتبرنا هذه المقولة مطلقة وإن ما عند البشر حقائق لا يمكن إطلاقها فقد نقضت المقوله نفسها لأنها في ذاتها فقدت الاتفاق عليه والجزم بعموم هذه القضايا. إن المنهج الإسلامي في إثبات الحقائق يقوم على الدليل وهذه مقولة السلف "إذا كنت ناقلاً فالصحة وإذا كانت مُدَّعيًا فالدليل" وهذا الدليل لا يعنى الدليل النقلى فحسب بل الدليل العقلى إيضًا، اللذان يوصلان إلى إحقاق الحق وإبطال الباطل.

إن هذا القول ليس وليد العصر الحاضر، وإنما له تاريخ طويل "وأصحابه السوفسطائيون، وهم يُقَسَّمون إلى فرق ثلاث: إحداها اللا أدرية؛ سُمُّوا بذلك لأنهم يقولون: لا نعرف ثبوت شيء من الموجودات ولا انتفاءه بل نحن متوقفون في ذلك. الثانية: تسمي العِنادية نسبة إلى العِناد؛ لأنهم عاندوا فقالوا: لا موجود أصلاً(٢) وعمدتهم ضرب المذاهب بعضها ببعض والقدح في كل مذهب بالإشكالات المتجهة عليه من غير أهله. الثالثة: تسمى العِندية نسبة إلى لفظ "عند"؛ لأنهم يقولون: أحكام الأشياء تابعة لاعتقادات الناس، فكل من اعتقد شيئًا فهو في الحقيقة

---

(١) رؤية للتعددية الدينية، نقلا عن: Gray, John, 'Where Pluralist and Liberals Depart', in Bagharamain, Maria and Attracta Ingram (ed.), Pluralism: the philosophy and politics of diversity, Routledge, London, 2000, pp. 87-88

(٢) انظر: القائد إلى تصحيح العقائد (وهو القسم الرابع من كتاب «التنكيل بما تأنيب الكوثري من الأباطيل»، عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العتمي اليماني (المتوفى: ١٣٨٦هـ)، محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م.ص:٥٧.

كما هو عنده وفي اعتقاده[١] قال الشيخ "ابن بدران": "هذه فرق السوفسطائية ومقالاتهم، ومن يناظرهم يبقى في حيرةٍ من أمره، لأنهم ينكرون حقيقة الدليل ومقدماته وسائر الأشياء، فلا يقطعهم إلا الضرب حتى يجدوا حقيقة ألمه، والإلقاء في النار حتي يقال لهم:﴿ ذُوقُوا۟ مَسَّ سَقَرَ ﴾[٢][٣].

ولقدم هذا القول فقد انبرى له علماء الإسلام في القديم وفندوه، وأظهروا بطلانه، ونبهوا إلى خطره على الدين والفكر الإنساني، فقد ردَّ عليهم ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: "ويقال – وبالله التوفيق – لمن قال هي حقٌّ عند مَنْ هي عنده حق، وهي باطلٌ عند مَنْ هي عنده باطل: إن الشيء لا يكون حقًا باعتقاد مَنْ اعتقد أنه حق، كما أنه لا يبطل باعتقاد مَنْ اعتقد أنه باطل، وإنما يكون الشيء حقًا بكونه موجودًا ثابتًا، سواء اعتُقد أنه حق، أو اعتُقد أنه باطل. ولو كان غير هذا لكان معدومًا موجودًا في حال واحد في ذاته، وهذا عين المحال، وإذا أقروا بأن الأشياء حق عند مَنْ هي عنده حق، فمن جملة تلك الأشياء التي تُعتَقد أنها حق عند مَنْ يعتقد أن الأشياء حق بطلانُ قولِ مَنْ قال إن الحقائق باطلة، وهم قد أقروا أن الأشياء حق عند مَنْ هي عنده حق. وبطلان قولهم من جملة تلك الأشياء، فقد أقروا بأن بطلان قولهم حق!!، مع أن هذه الأقوال لا سبيل إلى أن يعتقدها ذو عقل البتة، إذ حسُّه يشهد بخلافها. وإنما يمكن أن يلجأ إليها بعض المتنطِّعين على سبيل الشغب. وبالله

---

(١) مذكرة التوحيد، عبد الرزاق عفيفي (المتوفى: ١٤١٥هـ)، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ ص:٤٥.

(٢) سورة القمر: ٤٨.

(٣) روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ) الناشر: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة: الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م "ج١ (ص: ٢٩٠ في الحواشي).

تعالى التوفيق"[١].

وقال ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ رادًّا على من نُقل عنه مثل هذا القول من العلماء:"وقول العنبري: "كل مجتهد مصيب". إن أراد أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده، فمحال؛ إذ كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقًا، وتصديق الرسول وتكذيبه، ووجود الشيء ونفيه، وهذه أمور ذاتية لا تتبع الاعتقاد، بل الاعتقاد يتبعها. فهذا شر من مذهب الجاحظ، بل شر من مذهب السوفسطائية؛ فإنهم نفوا حقائق الأشياء، وهذا أثبتها وجعلها تابعة للمعتقدات »[٢].

وقال – أيضًا –:" قال بعض أهل العلم: هذا المذهب أوله سفسطة، وآخره زندقة؛ لأنه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقًا، وبالآخرة يخير المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين، ويختار من المذاهب أطيبها"[٣] فهذه الفرقة ترد الأمر للإنسان إن شاء حلَّل، وإن شاء حرَّم، وهذه زندقة وبعد عن الملَّة.

وقد تحدَّث عنهم ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قائلاً:" قال النوبختي: قد زعمت فرقة من المتجاهلين أنه ليس للأشياء حقيقة واحدة في نفسها، بل حقيقتها عند كل قوم على حسب ما يُعتقد فيها، فإن العسل يجده صاحب المرة الصفراء مرًا، ويجده غيره حلوًا. قالوا وكذلك العالم هو قديم عند مَنْ اعتقد قدمه، محدث عند مَنْ اعتقد حدوثه، واللون جسم عند مَنْ اعتقده جسمًا، وعرض عند مَنْ اعتقده عرضًا. وهؤلاء من جنس السوفسطائية؛ فيقال لهم: أقولكم صحيح؟ فسيقولون: هو

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ) دار إحياء التراث العربي، ج١، الناشر: مكتبة الخانجي – القاهرة د ت، ص:١٥.

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر، ج ٢ مرجع سابق ص:٢٥٣.

(٣) المرجع نفسه ج ٢/ ص:٣٦١.

صحيح عندنا، باطل عند خصمنا. قلنا: دعواكم صحة قولكم مردودة، وإقراركم بأن مذهبكم عند خصمكم باطل شاهد عليكم ! ومَنْ شهد على قوله بالبطلان من وجه فقد كفى خصمه بتبيين فساد مذهبه »[١].

ويقول عبدالرحمن بن سعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:" أعظم الناس انحرافًا عنهما – أي الكتاب والسنّة – ملاحدة الفلاسفة، وزنادقة الدهريين، وهم أكبر أعداء الرسل، في كل زمان ومكان..." ثم بين رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنهم أصّلوا أصولاً ووضعوا قواعد من عند أنفسهم زادت انحرافهم انحرافًا فقال:" أعظمها – أي هذه الأصول – أصلٌ خبيثٌ منقولٌ عن معلّمهم الأول (أرسطو) اليوناني المعروف بالإلحادِ والجحد لرَبِ العالمين والكفرِ به وبكتبه ورسله، وهذا الأصل الذي تفرع عنه ضلالهم: أنه من أراد الشروع في المعارف الإلهية، فليمح من قلبه جميع العلوم والاعتقادات، وليسع في إزالتها من قلبه، بحسب مقدوره، وليشك في الأشياء، ثم ليكتفِ بعقله، وخياله ورأيه".[٢]

وجون هيك بقوله بالنسبية يُجدِّد قول ملاحدة الفلاسفة بنسبية الحقيقة، ويعطيها فرصة جديدة للظهور في المجال الفكري واللاهوتي، ولا يخفى خطر هذا القول على الدين؛ لأنه يلغي الحقائق والنصوص القطعية في الدين الإسلامي، بل يلغي الحقائق التي تتفق عليها العقول منذ بداية البشرية، فالنور يبزغ مع النهار، والظلام يأتي مع قدوم الليل، والناس يعيشون ويموتون، ولا يخلد منهم أحد على ظهر الأرض، والنار تحرق، والماء تطفئ النار، وكذلك القضايا العلمية التى صارت

---

(١) تلبيس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيرزت، لبنان الطبعة: الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ص: ٣٩.

(٢) الأدلّة والقواطع والبراهين، في إبطال أصول الملحدين ط-١ دار الشريف تحقيق إبراهيم الحازمي، ص: ١٤-١٥.

حقائق ثابته يقينة لا تقبل الشك مثل: دوران الشمس والجاذبية الأرضية فلا يصح فيها التعدد، أوقبول كونها حقًا وباطلاً في الوقت نفسه. فهذه حقائق يقرها العقل البشري، وهي حقائق مطلقة ليس فيها نسبية.

قال الإمام ابن قدامة "الحق في قول واحد من المجتهدين، ومَنْ عداه مخطئٌ، سواء كان في فروع الدين، أو أصوله، لكنه إن كان في فروع الدين، مما ليس فيه دليل قاطع -من نص أو إجماع- فهو معذورٌ غير آثم، وله أجرٌ على اجتهاده.(١)، وقال العلامة الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ معلقًا على حديثٍ عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: "إِذَا اِجْتَهَدَ الْحَاكِم فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا اِجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْر"(٢).فهذا الحديث يفيدك أن الحق واحد، وأن بعض المجتهدين يوافقه، فيقال له مصيبٌ، ويستحق أجرين، وبعض المجتهدين يخالفه، ويقال له مخطئٌ، واستحقاقه الأجر لا يستلزم كونه مصيبًا، وإطلاق اسم الخطأ عليه لا يستلزم أن لا يكون له أجر" إلى أن قال: ‘‘فالحق الذي لا شك فيه ولا شبهة أن الحق واحد."(٣)

قال القرطبى: "وقد اختلف الناس في المجتهدين في الفروع إذ اختلفوا؛

---

(١) روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ) الناشر: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة: الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م "ج٢، ص: ٢٤٧.

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، ج: ١١كتاب الوصية باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي به، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢ص: ٩١.

(٣) إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ) ج٢،، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور الناشر: دار الكتاب العربي الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ص:٢٣٢،

فقالت فرقة: الحق في طرفٍ واحدٍ عند الله، ونصب على ذلك أدلة، وحمل المجتهدين على البحث عنها، والنظر فيها، فمَنْ صادف العين المطلوبة في المسألة فهو المصيب على الإطلاق، وله أجران في الاجتهاد وأجر في الإصابة، ومن لم يصادفها فهو مصيبٌ في اجتهاده مخطئٌ في أنه لم يُصِبْ العين فله أجر."(١)، وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الحق في حقيقة الحال واحد لا يتعدد، ولكن لذلك تفصيل وملخص ذلك: أن المجتهد في الأمور الاجتهادية الظنّية إن أخطأ حكم الله فهو مصيب من جهةٍ ومخطئٌ من جهةٍ أخرى، وله أجر على اجتهاده كما نص عليه الحديث. فهو مُصِيبٌ باجتهاده وبذله الوسع في الوصول للحكم الشرعي؛ وذلك لكونه بذل ما أمر الله به فالحكم الذي وصل إليه باجتهاده وجب عليه فعله شرعًا، ولا يأثم بعدم موافقة حكم الله وذلك لاجتهاده، وإن كان هو في نفس الأمر مخطئٌ في إصابة حكم الله الذي يعلمه الله، والذي هو واحد في قول المجتهدين لا يتعدد. ومتى علم وتبين له من الشرع ما ينقض اجتهاده أثم بالإعراض عنه وعدم العمل به(٢).

ففي الدين الإسلامي حقائق مطلقة لا يمكن الأخذ بالنسبية فيها مثل: توحيد الله، وصدق الرسول، وكل النصوص القطعية التي تُقِرُّ فرائض الإسلام، كلها حقائق

(١) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ) ج١١، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م، ص:٣١٠.، . وقد نقل عن أبى حنيفة أنه قال: كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد، ومعنى كلامه أن المجتهد مصيب غير آثم لأنه اجتهد وسعه، وليس قوله مثل قول المعتزلة.

(٢) مجموع الفتاوى المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)ج ٢٠، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية عام النشر: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م ص:٣٣.

لا تقبل النسبية، ولذلك لا تُعَدُّ هذه النظرية خطرًا على الإسلام فحسب، بل هي خطرٌ على المجتمعات، لأنها تلغي الثوابت في القيم والأخلاق والمعارف وتجعل الشك وعدم اليقين ليس مفتاحًا للمعرفة ولبيان المجهول كما يدَّعي البعض، بل نقضًا للحقائق الثابتة في الأديان وفي النظام المعرفي للأمم، ويتساءل بسطامي سعيد ((ما المقصود بأن الحقيقة نسبية؟ إذا كان المقصود أن معرفة الإنسان قاصرة وعلمه قليل، وأنى له بالعقل الذي يدرك الأشياء إدراكًا شاملاً، فهذا ليس موضع اختلاف، والبشرية بما فيها من عجز وقصور مؤهلة لإدراك قدر من المعارف تكفيها لأداء مهامها في هذا الفترة القصيرة من عمرها على الأرض، وإذا كان المقصود أن الإنسان لا يصل إلى حقيقة، وكل ما عنده من حقائق لا يمكن القطع والجزم بها، ولا يمكن الاتفاق حولها، فأول ما يواجه هذا القول من نقد أن يُسأل ما الدليل على أن هذا القول صادق؟ فإذا قُدمت الأدلة على صدقه وأثبتت أنه حقيقة، فهو اعتراف بأن لدينا على الأقل حقيقة نطمئن إليها، وهو اعتراف ينقض ما قُدِّمت الأدلة لإثباته، وإذا كان القول بأن الحقيقة نسبية أمر نسبي أيضًا ولا يمكن القطع والجزم به، فكيف يؤخذ به؟ ثم كيف يفسر من يقول إن الحقيقة نسبية ذلك القدر المشترك من الحقائق بين أفراد النوع البشري على اختلاف بيئاتهم وظروفهم.

الأهم من ذلك أن يُسأل: هل هناك منهج صحيح للوصول إلى حقائق الدين، أم أن الدين كما هي النظرة الغربية له، لا معايير ولا مقاييس لتحديد حقائقه، بل هو مثل مسائل الآداب والفن مسألة "ذوق"، لا تقوم على منهجٍ علميٍ محددٍ، أو معايير منضبطةٍ؟

إن مصادر حقائق الدين ثلاثة أشياء: النصوص الموحاة، ومعاني هذه النصوص، والاستنباط منها، ولكل واحد من هذه الأقسام منهجٌ علميٌ محددٌ مضبوطٌ، فهناك منهجٌ علميٌ لتوثيق النصوص، ومنهجٌ لطريقة فهمها، ومنهجٌ

للاستنباط منها، وما يتوصل إليه عن طريق هذه المناهج حقائق لا شك في ذلك. قد يحدث تغييرٌ أو تبديلٌ للنصوص، أو قد يحدث خطأ في الفهم، أو يحدث خطأ في الاستنباط، ولكن هذه مسألة أخرى ومعالجتها تكون بإثبات ما حدث من تحريفٍ بالدليل والبرهان، أما إطلاق العموميات والقول بأن حقائق الدين مسألة نسبية يدركها كلٌ على حسب المعرفة المتاحة، ويراد من وراء ذلك رفض فكر العصور الماضية ! فقول لا تسنده حجةٌ، ولا يمكن قبوله)[1].

إن فلسفة نظرية التعددية الدينية هي إلغاء الحقائق التي يمكن أن تتفق عليها البشرية؛ لأن صواب هذه الحقائق وصدقها يُعد أمرًا جزئيًا، ولا يصح أن يكون عامًا، وهذا فيه هدم للحقيقة ذاتها، إذا لو كانت حقيقة لوجب تعميمها والاتفاق عليها، فمَنْ يقررها حقيقة ثم يصدر عليها حكمًا بعدم أحقيتها في التعميم فهو يلغيها بعدما أثبتها. وهذا يلغي النظرية من أساسها التي بنيت عليه.

٢-القول بمحورية الله وليس محورية الدين:

رأى جون هيك أن المخرج للقول بالتعددية يتمثل في القول بأن الأديان كلها تدور حول محورية الله، وليس محورية الدين، ولذلك تكون كل الأديان سليمة؛ لأنها جميعًا تتجه نحو الله، ويرى في هذا الاتجاه الخلاص والصحة لكل الأديان، وأن الخلاص لا يتوقف لا على مسيحية ولا على إسلام، بل الكل ناج، والكل صالح وسليم، ويؤدى إلى النجاة، ولا يكون الانتساب لدين بعينه هو سبيل النجاة، بل يكون الاتجاه نحو الله ومعرفته بأي ضرب هو طريق النجاة، "فلايوجد دين واحد لله بنحو حصري بل لكل دين حقائقة الذاتية ونظامه الداخلى يكفلان بنحو متساو

---

(١) مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، مركز التاصيل للدراسات والبحوث، ط٣، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥، ص ٢١١-٢١٢.

تقريبا بين الأديان إخراج الانسان من ظلمات التمحور الذاتي (Self-Centered) إلى التمحور حول الله (God Centered)[١] ويوضح محمد المحمود أحد دعاة التعددية في العالم الإسلامي السبيل إلى ذلك من وجه آخر فيقول: "الأمر يحتاج إلى إدانة صريحة لكل ما في التراث العقائدي من نفي، وأن يقوم نوع من الحلف التضامني على طرح الاتهامات بالضلال والكفر، فضلاً عن الشتائم والسباب، وأن يعلن الجميع البراءة من كل ذلك، ما كان واقعـًا وما كان جاثمـًا في ثنايا التراثيات، بصرف النظر عن مصدر كل هذا الإقصاء والتكفير."[٢]

وللحقيقة يجب أن نعرف أن هذا القول سبق في الدعوة إليه العالم الفلكي كوبر نيك في علم اللاهوت، فرأى فيها جون هيك حلًّا للصراعات العديدة بين الأديان من وجهة نظره، ظنًا منه أن القول بالتعددية الدينية، وأن كل الأديان لها من الحقيقة نصيب سيزيل هذا الصراع، ويرضي كل الأطراف، كما يعتقد أن فيما طرحه سيعطي تفسيرًا لاتجاه البعض في أوروبا إلى الحياة الروحية القادمة من الشرق، فنادى بهذه النظرية، وقد أراد أن يُدعِّم نظريته هذه بأدلة سأقوم بالرد عليها واحدة تلو الأخرى حتى يتضح زيف هذه النظرية وخطرها على الأديان جميعًا، وليس على الإسلام فحسب، بل أراها علمانيَّة جديدة، تلبس ثوبًا إلحاديًا، تلغي الأديان وتدعو للإنسانية، وتُعْمِلُ فيها العقل بلا سندٍ من وحيٍ، وتساوي بينها وبين الأيديولوجيات الأرضية، والأفكار الإنسانية، وتهدر المعايير التي يستند عليها الحق، وتجعلها بيد البشر.

---

(١) التعددية الدينية في فلسفة جون هيك المرتكزات المعرفية واللاهوتية: د وجيه قانصو، مرجع سابق ص ٦١.

(٢) مقال: التعددية وشرط التسامح، جريدة الرياض، الخميس ٨ ربيع الأول ١٤٢٧هـ - ٦ أبريل ٢٠٠٦م - العدد ١٣٨٠٠ تاريخ الاقتباس ٢٠-٨-٢٠١٥.

ثانيًا: أدلة نظرية التعددية الدينية:

أقام دعاة نظرية التعددية الدينية عدَّة أدلة على صدق نظريتهم. لذلك صارت مناقشة هذه الأدلة من الأهمية. وهي كالتالي:

الدليل الأول: التعدد الديني حقيقة واقعية:

يُعَدُّ وجود التعدد في أديان العالم دليل على أن التعددية حق من وجهة نظر مَنْ ينادون بها، يقول جون هيك: (لم تَعُدْ التعددية الدينية في العالم بحاجة إلى الاعتراف، لأنها حقيقة واقعية قائمة بذاتها، ولكنها حقيقة بحاجة إلى تفسير، خاصة عند الأديان التي لا تتناسب ادِّعائها الحصرية أو الإقصائية ففي الوقع أن عدد أتباعها ما يزال قليلاً بالقياس إلى حجم البشرية العام، كل ذلك يستدعى تفسيراً منطقيًا لتوقف انتشار أديان الخلاص الحصرية (Exclusive) وحرمان أكثر البشر على مدى أجيال طويلة من الاهتداء إليها. ويتطلب أيضًا تبريرًا مُقنِعًا من الحصريين، لوجود أديان أخرى ذات بنى عقلية وشعائرية وأخلاقية لاهوتية منافسة، لا تقل أصالة وفعالية وجاذبية عن أي دين آخر.)[١] ويقول أيضًا (تفسير التعددية يعنى التخلي عن التفسير الديني التقليدي لها، الذي يرى التعددية مظهر انحراف سلوكي وعقائدي أو نتيجة مكابرة عن قبول دين الله الواحد الحق.)[٢]

إن هيك يستدل من وجود التعدد على أحقية التعدد، وأن الإقصاء والحصرية هو الطارئ على البشرية، فهو لا ينظر إلى تعددها واختلافها راغبًا في معرفة الصواب منها، لا. إنه يجعل ما تشابه بينها "وهو وجودها" هو الأصل الذي يعتمد عليه في

---

(١) التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، المرتكزات المعرفية واللاهوتية، د. وجيه قانصو، مرجع سابق، ص: ١٥.

(٢) المرجع نفسه، ص: ١٥.

أحقية كل دين، وعلى صلاحيته للخلاص، وأن كل الأديان سواء في وصفها بأنها حق، وأنها تصل إلى الله بطرق مختلفة. وهذا القول فيه تغافل وتجاهل لأمور عدة منها:

١- إن فكرة وجود إله تُعَدُّ نقطة الالتقاء بين جميع الأديان، لأن من الممكن أن توجد جماعة بشرية بلا حضارة لكن لا توجد جماعة بلا دين حقًا كان أو باطلاً كما يقول جون هيك نفسه عندما يقرر أن " الدين ظاهرة كونية طبيعية لا يخلو منها أي مجتمع حتى ولو كان علمانيا"(١)، وفي تراثنا الإسلامي يقول ابن قتيبة" فَلَسْتُ وَاجِدًا أَحَدًا إِلَّا وَهُوَ مُقِرٌّ بِأَنَّ لَهُ صَانِعًا وَمُدَبِّرًا، وَإِنْ سَمَّاهُ بِغَيْرِ اسْمِهِ، أَوْ عَبَدَ شَيْئًا دُونَهُ، لِيُقَرِّبَهُ مِنْهُ عِنْدَ نَفْسِهِ، أَوْ وَصَفَهُ بِغَيْرِ صِفَتِهِ، أَوْ أَضَافَ إِلَيْهِ مَا تَعَالَى عَنْهُ عُلُوًّا كَبِيرًا."(٢)

وفي موضع آخر يعبر جون هيك عن ذلك بقوله: "فالدين أي دين دنيويًا كان أم علمانيًا يهتم بحقيقة قصوى وغاية يسعى لتحصيلها أو الاتصال بها والتكيف وفقها وهو ما يُعرف بالنظام الخلاصي"(٣) لكن يجب أن لا نغفل عن التناقضات الكبيرة بين هذه الأديان كلها؛ فالإله الذي تلتف الأديان حوله مختلف في الذهن عند أتباع كل دين، فالإله في الإسلام غير الإله عند مسيحي اليوم- مِمَّنْ يعتقدون البنوة أو الألوهية أو التثليث في شخص المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ-، وغير البوذيين الذين يعبدون بوذا، فماهيَّة الإله متباينة تمامًا عند كل الأديان، كما أن التعارض والتباين هنا يتجاوز

---

(١) التعددية الدينية في فلسفة جون هيك المرتكزات المعرفية واللاهوتية – د. وجيه قانصو، ص: ١٣٥ نقلا عن Ibid.,pp.3-4

(٢) تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ) ج ١ المكتب الاسلامي – مؤسسة الإشراق الطبعة الثانية- مزيده ومنقحة ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م ص: ٢٠٠.

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٤٨.

التفاصيل الكونية الكبرى ليصل إلي فهم وإدراك الحقيقة الإلهية نفسها. ولعل أهم تعارض قائم بين الأديان، هو القول بأن الله حقيقة مُشّخَّصَةٌ كما في اليهودية والمسيحية والإسلام، والقول بأن الله حقيقة مجردة غير مُشّخَّصَةٍ، وأن تشخيص الذات الإلهية هي تمظهرات تاريخية لها كما في الهندوسية. وحتى بين الأديان التي تقول بأن الله حقيقة مُشّخَّصَةٌ توجد تناقضات حادة بينها، نجد ذلك بين الإسلام الذي يقول بالتوحيد والنصرانية التي تَدَّعي التثليث.

٢- نفي الوحي القطعي وجعل الدين تجربة بشرية في فهمه:

يرى دعاة التعددية أن هذه الاختلافات بين الأديان ناتجة عن اجتهاد النبي في فهم الوحي وَفْقَ تجربته الدينية بمعنى أن الدين هو انعكاس لما يفهمه النبي نتيجة تجلى الله لأنبيائه، وما الدين إلا تعبير من النبي عن فهمه خلال هذا التجلى، وهو في هذا التعبير متأثر لظروف الثقافة والبيئة واللغة والتاريخ.....، وغير ذلك. مما يجعل كل نبي يختلف في التعبير عن غيره، فهو يستخدم مفاهيمه ومخزوناته القبلية ثم يقرأ التجربة أو يعبر عنها بواسطة تلك المفاهيم، ووفقا لاختلافات الأذهان في هذه المخزونات ستختلف الحكاية بين شخصين حتى ولو كانت في واقعها أمرا واحدا.(١)

و يقول جون هيك: "إن أديان العالم الكبرى هي استجابات متنوعة لحقيقة إلهية واحدة، وليس الاختلاف بينها إلا اختلافا ظرفيًا، نابعًا من ظروف الثقافة واللغة والعادات داخل التكوين الحضاري الذي يحضن كل دين".(٢)، وهذا فيه إلغاء للوحي الذي يمثل أساسًا للشريعة، كما أن الأوامر لا يكون لها صفة الإلزم؛ لأنها

---

(١) التعددية الدينية حيدر حب الله، مرجع سابق ص:٩١.

(٢) المرجع السابق، ص: ٦١.

صادرة عن فهوم بشرية، ولا تستند إلى نص أو وحي مباشر، وما التعدد إلا نتيجة هذه الاستجابات المتباينة من الأنبياء للوحي، فلا مانع من أن يكون كل واحد منهم على صواب في تجربته طالما أنها توصل إلى الله، وإذا كانت هذه الأديان فهومًا بشرية فمنها الصواب ومنها الخطأ، ولا يلزم الانقياد التام إليها كما أن اتباع واحدة منها لا غضاضة فيه طالما أنه فهم يوصل إلى الله تعالى، فاللغة الدينية عند هيك لغة رمزية ولا تُعبر عن الواقع ولا نستقبلها على أنها خبر بل هي حدس وتخمين؛ ولذلك تكون النصوص الدالة على أحقية دين دون سواه لا قيمة لها. فهو يعترف بوجود الأديان، ويعتبر وجودها دليل على أحقيتها، ولكنه في الوقت ذاته ينفي عنها سمة من أهم السمات وهي التلقي عن الله، وهو ما يُعَبَّر عنه بالوحي المباشر، ويجعل هذا الدين حصيلة تجارب النبي وما فهمه متأثرًا بالبيئة والثقافة، وأن اللغة التي عَبَّر بها النبي هي لغة رمزية. وينتهي لنتيجة مهمة وهي "أن التعددية الدينية نظرية خاصة عن علاقة الأديان كتقاليد ثقافية، واختلافها في ادعاءاتها المختلفة للحقيقة، وهي النظرية التي تقول بأن الأديان الكبرى إنما هي تنوع نظريات الإنسان إلى الحقيقة الإلهية الخفية العليا الواحدة، وتصوراته عن هذه الحقيقة، واستجاباته لها"(١)

وتبعا لذلك اعتبر الفيلسوف الإنجليزي والتر استيس بأن البوذية دين إلهي، بمعنى اعتقادها بالله تعالى، كل ما في الأمر أنها لا تعرف تفسير تجربتها الدينية في قالب مفهومي بالقدر الذي وفقت فيه الأديان الأخرى نظرًا لمحدودية موقعها، فهي تماما كافرة نظريًّا مؤمنة عمليًّا كأي فرد منا هو جاهل بالأوكسيجين قبل اكتشافه لأنه

---

(١) التعددية الدينية رؤية إسلامية، أنس مالك طه، من منشورات الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، كوالا لمبور، ط أولى ٢٠٠٥، ص: ٩.

لم يفسره نظريًّا ومفهوميًّا لكنه يلامس الهواء يوميًّا ويتفاعل معه.[١]

و هذا خطأ بيّن فليس في الكون شيء لا يُعرف؛ لأن القول بعدم إمكانية المعرفة لابد أن ينتج عن معرفة سابقة بعدم الإمكانية، وهذه المعرفة معناها تحصيل جزء من المعرفة، وبذلك نكون قد جمعنا بين المعرفة وعدمها في الوقت نفسه، وهذا تناقض مقيت يزيل الفكرة من أساسها، فالقول باللامعلومية عن الله قول متناقض، يقول أحد مؤيدي النظرية "المعرفة لا يصل إليها أحد حتى الأنبياء لأن الحق المطلق لا يستطيع الجهاز المعرفي للإنسان أن يتوصل إليه والأنبياء ناس من البشر ينطبق عليهم ما ينطبق على البشر؛ ولذلك طالما أن الحقيقة الكاملة المطلقة لا يصل إليها أحد فلا معنى لانحسار الحق عند أي نبي من الأنبياء ويكون الجميع سواء في إدراك بعض الحق، فالباب لإقناع الناس بالتعددية الدينية هو إقناعهم بعدم إمكانية الوصول للحق المطلق – وضربوا لذلك مثلًا موغلا في التعمية وهو قصة الفيل. حيث قالوا: -إن مثل الخلق في اتباعهم لدينهم والتعصب له مثل قوم عصبوا أعينهم أو عميان دخلوا في حجرة مظلمة وفيها فيل فمَنْ لمس قدمه قال هذا هو الفيل ولا شيء غيره، ومَنْ لمس خرطومه قال كذلك، ومَنْ لمس رأسه قال الكلام نفسه فجعلوا تعصب كل مَنْ لمس الفيل لرأيه دلالة على أن الجميع مخطئ بادعائه أن الحق معه دون غيره.

وهؤلاء خلطوا بين الأمور التى تُدرك بالحس والأمور التى تدرك بالعقل والبرهان، وكذلك لا يصح هذا دليلًا، فالمثل فيه دليل بطلانه؛ لأن مَنْ نظروا إلى الفيل فقدوا آلة البصر التى توصلهم لمعرفة حقيقة الفيل، فإذا هم تمكنوا من النظر إليه بلا عائق فقطعًا سيصلون إلى الحقيقة ولن تُخفي عليهم، وستكون الحقيقة

---

(١) التعددية الدينية، حيدر حب الله، مرجع سابق ص:٩٢.

ظاهرة ومتفق عليها وليست نسبية كما يَدَّعون، كما أنهم قرروا حقيقة واحدة بأدلة مختلفة. فوجود الشيء ليس دليلا على صحته فالشر موجود والبشرية تكاد تتفق على ما فيه من خطأ، والحروب موجودة ويتفق البشر على ما فيها من أخطار، كما أن الإنسان عنده القدرة على الوصول إلى الحقائق بالدليل العقلي.وإذا كان ذلك متاحًا في العلوم التجريبية فهو ممكن في العلوم النظرية، مع الوضع في الاعتبار أن الأمور الدينية لها خصوصتها، وهي عدم الاعتماد الكلي على العقل، بل يُعَدُّ الوحي فيها طريقًا أوليا للمعرفة. وهو بدوره يوصل لحقائق مطلقة لا تقبل الرد ولا التأويل.

الدليل الثاني:صدفة الميلاد:

من خلال صدفة الميلاد[١] فيقول دعاة التعددية: إن أكثر المتدينين والمؤمنين – بمختلف درجات إيمانهم- بدين من الأديان أو مذهب من مذاهب الدين الواحد لم تكن معتقدة بدينها أو مذهبها عن مجرد البحث والدراسة الموضوعية والتحقيق العلمي، بمعنى أنها في اعتناقها لعقيدتها لم تقف فقط مع الأدلة أو لم تقف أساسا معها، وإنما لعبت الظروف البيئية والاجتماعية والعائلية وغيرها أكبر دور في تشكيل الاعتقاد الديني لديها، وإلا فما هي تلك المصادفة التي تجعل أكثرية المسيحيين في العالم قد أبصروا النور في كنف عائلة مسيحية أو مجتمع كذلك صغير أو كبير؟! ونفس التساؤل يفرض نفسه على اليهود أو المسلمين أو..[٢]

إن هذا الواقع دال بفاعلية على أن تكون المعتقدات بمعنى اعتقاد الناس بها إنما هو وليد عناصر مشتركة بين اتباع الديانات ككل وهي عناصر لا ارتباط لها ولا صلة لها بالتأمل والتدبر المعرفي[٣]

---

(١) ليس في الإسلام شيء اسمه الصدفة لأن كل شيء بقدر الله. قال تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ القمر: ٤٩

(٢) التعددية الدينية، حيدر حب الله، مرجع سابق، ص:٨٧.

(٣) المرجع نفسه ص: ٨٨.

و يقول جون هيك:" هل القول بأن الذين ولدوا بنحو الصدفة واللاختيار خارج بيئة مسيحية، وذهابهم إلى الجحيم، تقدير الله للأقلية من البشر الذين صادف أنهم ولدوا مسحيين بأنهم وحدهم ينالون فرصة الحياة الأبدية، هل هذا يتناسب مع عدل الله الذي يفترض به أن يُعطي البشر فرصًا متكافئة ومتساوية لتحصيل طرق الخلاص، وهل هذا أيضًا منسجمٌ مع حبِّ الله اللامحدود للبشر، ومع رغبته في خلاص جميع البشر، هل يُعقل أنه بمجرد ولادتنا في قسم خاص من العالم نكون مستحقين لشرف المعرفة الكاملة للحقيقة الدينية، في حين لو أننا ولدنا في مكان آخر لكان لدينا معرفة جزئية أو دونية للحقيقة". عندها يصل جون هيك إلى الاستنتاج القاطع بقوله:"من المستحيل القول منح فرصة الخلاص فقط لهؤلاء الذين ولدوا في بلاد معينة وفي فترة معينة من التاريخ، فهذه الفكرة ليست دينية ولا يمكن دعمها أخلاقيًا"(١).

وهذا من وجهة نظره تتعارض مع محبة الله لخلقه فهذه المعضلة وهي: معضلة محبة الله الشاملة واللامحدودة للبشر، ومدى انسجامها مع عقيدة حصرية الخلاص في المسيحية. يقول هيك أيضًا: ((حين تتعرف على أُناس من أديان أُخرى، فإن حالة تشويش وارتباك تبدأ تُقلق وعينا، نحن كمسيحين نقول: إن الله مُحبٌ للكون، وأنه أبو جميع البشر وخالقهم، وأنه يريد الخلاص الأقصى والخير الأكمل لكل البشر. لكننا بالمقابل نردد الموقف التقليدي، بأن المسيحية هي طريق الخلاص الوحيد، مما يعنى أن الغالبية العظمى من الجنس البشري، من الذين عاشوا وماتوا حتى الساعة، والذين عاشوا قبل المسيح أو عاشوا خارج مجال المسيحية، هم محرومون جميعًا من نعمة الله وحُبِّه، هل يمكن قبول الاستنتاج بأن الله يريد الخلاص لجميع البشر، يمنح الخلاص للأقليةُ من البشر فقط، الذين هم

(١) التعددية الدينية في فلسفة جون هيك المرتكزات المعرفية واللاهوتية – د. وجيه قانصو، ص: ٤٨.

المسيحيون دون غيرهم)[١]

وللرد على هذه الحيرة، والرغبة في إيجاد مخرج للنصرانية في ادعاءاتها المتضاربة بداية أقول: إن الذي أوقع دعاة التعدديَّة- وخاصة المسيحيين- ومنهم جون هيك في هذه المعادلة الصعبة التي بمقتضاها ذهب بفكره لصلاحية جميع الأديان، والخلاص لكل البشر مهما كانت عبادتهم، وتناقض ذلك مع مبدأ الخلاص لمنتسبي المسيحية فقط، هو الخطأ القديم في المسيحية ذاتها، عندما أضفى المسيحيون على المسيحية صبغة العالمية، فبموجب هذه السمة أصبح لزامًا على العالم أجمع – من منظور المسيحيين- أن يدينوا بهذا الدين، ولما كانت المسيحية مغايرة لما ألصقوها به، وأنها ديانة محلية وليست عالمية كما أثبتت ذلك نصوص الإنجيل، ففي إنجيل متى عن توجيه عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لتلاميذه بنشر دعوته يقول: "هؤلاء الاثنا عشر أرسلهم يسوع وأوصاهم قائلا: "إلى طريق أمم لا تمضوا، وإلى مدينة للسامريين لا تدخلوا. بل اذهبوا بالحرى إلى خراف بيت إسرائيل الضالة"[٢]"، وكذلك في الإنجيل نفسه قول عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لأتباعه: "لم أُرسل إلا إلى خراف بني إسرائيل الضالة[٣] وفي إنجيل يوحنا " إلى خاصته جاء وخاصته لم تقبل"[٤] فهي ديانة محلية، ولم تلبس ثوب العالمية إلا عندما دخل بولس المسيحية؛ ولذلك لم يجدوا في نصوصها، ولا في الفكر المسيحي الديني ما يحل لهم مشكلات تتعلق بكون الرسالة عالمية، ومنها هذه المشكلة، وهي وجود أناس آخرين ولدوا في أماكن بعيدة عن مهد المسيحية، ولم يؤمنوا بها، ولم يهتدوا إليها،

(١) التعددية الدينية في فلسفة جون هيك المرتكزات المعرفية واللاهوتية – د. وجيه قانصو، مرجع سابق ص: ٤٨.

(٢) إنجيل متى:١٠: ٥-٦.

(٣) إنجيل متى:١٥: ٢٤.

(٤) إنجيل يوحنا ١: ١١.

فهم لا ذنب لهم وليست عندهم مؤاخذة كي يُحْرَموا على إثرها من الخلاص الذي جعلوه محصورًا ومقصورًا على المسيحية والإيمان بالمسيح، وكان من الاجتهادات في حل هذا الأمر في الفكر المسيحي القول بالخلاص الضمني- الذي يتيح الجمع بين الخلاص في الكنيسة والخلاص خارجها، فقد رأى جون هيك في هذا القول ضالته في محاولةٍ للجمع بين الخلاص في الكنيسة، وإمكانية الخلاص خارجها من خلال نسبية الحق، وأسس نظريته اعتمادا على التناقض الحاصل بين حب الله للجميع مع حرمان عدد كبير منهم من المحبة والخلاص في الوقت نفسه.

"وقد كان كارل رانر، من رواد تلك الفكرة، حين قَدَّمَ في العام ١٩٦١، مقالته حول الانتماء المجهول للمسيحية (Unanimous Christianty)، التي تُعني أن المسيحية لا تنظر إلي أتباع الديانات الأخرى كغير مسيحيين، بل تعتبرهم ضمن دائرة النعمة الإلهية، لأنهم مسيحيون ضمنيون وإن كانوا لا يعلمون ذلك، ثم كانت أطروحة هانس كونغ الجريئة، التي قدمها في العام ١٩٦٤، في مؤتمر ((الوحي المسيحي والأديان غير المسيحية) في بومباي، واعتبر فيها الأديان غير الكاثوليكية، هي طرق عادية (Ordinary) للخلاص، في حين تمثل الكنيسة الكاثوليكية طريقًا فوق عادية (Extraordinary) لخلاص البشر. بذلك يمكن لأي إنسان أن يُحَصِّل خَلَاصَهُ عن طريق الدين المتوفر لديه داخل البيئة الثقافية والظرف التاريخي المتواجد فيهما، إلا أن الخلاص عبر هذه الأديان ليس إلا تدبيرًا مؤقتًا، ينتهى عندما يصل أتباع تلك الأديان، عاجلًا أم آجلا، إلى الإيمان الصريح والمباشر بالمسيحية."(١)

وما قال به كارل رانر وتبناه جون هيك لا يقر الخلاص في النهاية إلا بعد

(١) التعددية الدينية في فلسفة جون هيك المرتكزات المعرفية واللاهوتية – د. وجيه قانصو، مرجع سابق ص٥٤.

الإيمان الكامل بالمسيح، وهذا منتهى التضليل والتعمية على الخلق، إذا لا نجاة طالما أنها لا قيمة لها في إدراك الخلاص، وطالما أن الخلاص لابد فيه من الإيمان بالمسيح المُخَلِّص والانتماء للكنيسة، فما قيمة الخلاص الضمني، وكما أوضحت سلفًا بأن المسيحية ارتكبت خطأً جسيمًا، وحملت نفسها ما لا طاقة لها به، عندما أعلنت عالميتها، وسعت في سبيل تحقيق ذلك بالنصوص المحرّفة، والتفسيرات المضلِّلة، والمساعي المشبوهة- وهي ليست كذلك- فلما طُرحت قضايا تتعلق بالعالمية - وهي قضايا واقعية بلا شك- تضاربت أقوال مفكريها، وتعارضت رؤاهم، لعدم وجود نصوص تسعفهم حول مصير هذا الآخر الذي لم يسعفه حظه العثر في التعرف على المسيحية والإيمان بها، ولم ولن يجدوا جوابًا لهذه القضية يطمئن له الفكر وينأى عن التناقض، لأن ما بنى على باطل فهو باطل.

وتبدو القضية أكثر وضوحًا عندما نذهب إلى رسالة عالمية حقًا، وهي رسالة الإسلام، ونطرح هذه القضية على مائدة البحث فيها، نجد فيها الجواب الشافي لمثل هذه المعضلات، فالنصوص القرآنية تقول عن حكم مَنْ لم تبلغه الدعوة أن هؤلاء والله أعلم يلحقون بأهل الفترة في الحكم وهو الامتحان في عرصات القيامة لاشتراكهم معهم في عدم وصول الدعوة إليهم، وأمرهم مُفَوَّضٌ إلى الله إن شاء عاقبهم وإن شاء عفا عنهم[1]، وهذا الخلاص أو التفويض ليس منَّةً من بشرٍ على بشرٍ مثله، ولكنه حكم إلهي من الله الذي طالب الناس بالإيمان به، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ مَّنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۗ وَمَا كُنَّا

(١) أهل الفترة ومن في حكمهم، موفق أحمد شكري، قدم له: د. عباس محجوب - محمد عبد الله الخطيب اعتنى بتصحيحه: سمير أحمد العطار أصل الكتاب: رسالة ماجستير (نوقشت في ١٤٠١هـ)، كلية أصول الدين - جامعة الإمام محمَّد بن سعود الإسلامية في الرياض بإشراف د/ عبد العزيز الراجحي الناشر: مؤسسة علوم القرآن - عجمان، دار ابن كثير، دمشق – بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، ص٢٠.

مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾(١)، يقول سيدنا قتادة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قوله تعالى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً: إن الله تبارك وتعالى ليس يعذب أحدًا حتى يسبق إليه من الله خبرًا، أو يأتيه من الله بينة، وليس معذبًا أحداً إلا بذنبه.

وَالْجُمْهُورُ عَلَى أَنَّ هَذَا فِي حُكْمِ الدُّنْيَا، أَيْ إِنَّ اللهَ لَا يُهْلِكُ أُمَّةً بِعَذَابٍ إِلَّا بَعْدَ الرِّسَالَةِ إِلَيْهِمْ وَالْإِنْذَارِ. وَقَالَتْ فِرْقَةٌ: هَذَا عَامٌّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴾(٢) ويقول ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله تعالى: ﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾(٣) يُخْبِرُ تَعَالَى أَنَّ مَنِ اهْتَدَى وَاتَّبَعَ الْحَقَّ وَاقْتَفَى آثَارَ النُّبُوَّةِ، فَإِنَّمَا يُحَصِّلُ عَاقِبَةَ ذَلِكَ الْحَمِيدَةَ لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ أَيْ: عَنِ الْحَقِّ، وَزَاغَ عَنْ سَبِيلِ الرَّشَادِ، فَإِنَّمَا يَجْنِي عَلَى نَفْسِهِ، وَإِنَّمَا يَعُودُ وَبَالُ ذَلِكَ عَلَيْهِ.

ثُمَّ قَالَ: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ أَيْ: لَا يَحْمِلُ أَحَدٌ ذَنْبَ أَحَدٍ، وَلَا يَجْنِي جانٍ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَىْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰٓ ﴾(٤).وَلَا مُنَافَاةَ بَيْنَ هَذَا وَبَيْنَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ ۖ وَلَيُسْـَٔلُنَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عَمَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴾(٥)، وَقَوْلُهُ [تَعَالَى] ﴿ لِيَحْمِلُوٓا۟ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴾(٦)، فَإِنَّ الدُّعَاةَ عَلَيْهِمْ إِثْمُ ضَلَالِهِمْ فِي أَنْفُسِهِمْ، وَإِثْمٌ آخَرُ بِسَبَبِ مَا

(١) سورة الإسراء ١٥.
(٢) سورة الملك:٨.
(٣) سورة الإسراء: ١٥.
(٤) سورة فاطر: ١٨.
(٥) سورة العنكبوت: ١٣.
(٦) سورة النحل: ٢٥.

أَضَلُّوا مَنْ أَضَلُّوا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْقَصَ مِنْ أَوْزَارِ أُولَئِكَ، وَلَا يَحْمِلُوا عَنْهُمْ شَيْئًا. وَهَذَا مِنْ عَدْلِ اللهِ وَرَحْمَتِهِ بِعِبَادِهِ. وَكَذَا قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾(١) إِخْبَارٌ عَنْ عَدْلِهِ تَعَالَى، وَأَنَّهُ لَا يُعَذِّبُ أَحَدًا إِلَّا بَعْدَ قِيَامِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِ بِإِرْسَالِ الرَّسُولِ إِلَيْهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ ﴾(٢)، وَكَذَا قَوْلُهُ [تَعَالَى]: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا۟ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾(٣)، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَآءَكُمُ ٱلنَّذِيرُ فَذُوقُوا۟ فَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٍ ﴾(٤)(٥)

ومن السنة عَنِ الْأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ سَرِيعٍ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: "أَرْبَعَةٌ يَحْتَجُّونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَصَمُّ وَرَجُلٌ أَحْمَقُ وَرَجُلٌ هَرِمٌ وَرَجُلٌ مَاتَ فِي الْفَتْرَةِ فَأَمَّا الْأَصَمُّ فَيَقُولُ: يَا رَبِّ لَقَدْ جَاءَ الْإِسْلَامُ وَمَا أَسْمَعُ شَيْئًا وَأَمَّا الْأَحْمَقُ فَيَقُولُ: رَبِّ قَدْ جَاءَ الْإِسْلَامُ وَالصِّبْيَانُ يَحْذِفُونَنِي بِالْبَعَرِ وَأَمَّا الْهَرِمُ، فَيَقُولُ: رَبِّ لَقَدْ جَاءَ الْإِسْلَامُ وَمَا أَعْقِلُ، وَأَمَّا الَّذِي مَاتَ فِي الْفَتْرَةِ فَيَقُولُ: رَبِّ مَا أَتَانِي لَكَ رَسُولٌ

---

(١) سورة الإسراء: ١٥.

(٢) سورة الملك: ٨ – ٩.

(٣) سورة الزمر: ٧١.

(٤) سورة فاطر: ٣٧.

(٥) تفسير القرآن العظيم، (ابن كثير) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى:٧٧٤ هـ)، ج:٥، تحقيق محمد حسين شمس الدين، ط دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى ١٤١٩هـ ص:٤٥.

فَيَأْخُذُ مَوَاثِيقَهُمْ لَيُطِيعُنَّهُ فَيُرْسِلُ إِلَيْهِمْ رَسُولًا أَنِ ادْخُلُوا النَّارَ قَالَ: فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ دَخَلُوهَا كَانَتْ عَلَيْهِمْ بَرْدًا وَسَلَامًا"(١) وعلَّق الإمام ابن تيمية على هذا الحديث بقوله: وهذا التفصيل يذهب الخصومات التي كره الخوض فيه لأجلها من كرهه.فإن من قطع لهم بالنار كلهم، جاءت نصوص تدفع قوله، ومن قطع لهم بالجنة كلهم، جاءت نصوص تدفع قوله. ثم إذا قيل: هم مع آبائهم، لزم تعذيب من لم يذنب، انفتح باب الخوض في الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والقدر والشرع، والمحبة والحكمة والرحمة. فلهذا كان أحمد يقول: هو أصل كل خصومه. فأما جواب النبي ﷺ الذي أجاب به أحمد آخراً، وهو قوله «الله أعلم بما كانوا عاملين»، فإنه فصل الخطاب في هذا الباب. وهذا العلم يظهر حكمه في الآخرة، والله تعالى أعلم.(٢)

---

(١) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ) ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: ٧٣٩ هـ) ج: ١٦، باب: ذكر القوام الذين يحتجون على الله يوم القيامة. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت. الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص٣٥٧.وقال في الحاشية إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير صحابيه، فقد روى له النسائي وغيره.واخرجه الطبراني "٨٤١" عن جعفر بن محمد الفريابي، عن إسحاق بن راهويه بهذا الإسناد.وأخرجه أحمد٤/ ٢٤، والبيهقي في "الاعتقاد" ص ١٦٩، والبزار "٢١٧٤" من طريقين عن معاذ بن هشام، به.وذكره السيوطي في "الدر المنثور" ٥/ ٢٥٢، وزاد نسبته إلى إسحاق بن راهويه، وأبي نعيم في "المعرفة"، وابن مردويه. وأخرجه أحمد٤/ ٢٤ والبيهقي ص١٦٩، والبزار"٢١٧٥"من طريقين عن أبيه، عن قتادة، عن الحسن، عن أبي رافع، عن أبي هريرة، وإسناده صحيح كما قال البيهقي. وأخرجه ابن أبي عاصم "٤٠٤" من طريق علي بن زيد-وهو ابن جدعان-عن أبي رافع، عن أبي هريرة. وذكره الهيثمي في "المجمع" ٧/ ٢١٦ وقال: رجال أحمد في طريق الأسود بن سريع وأبي هريرة رجال الصحيح، وكذلك رجال البزار فيهما.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ) ج: ٨، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، =

وعند سرد أدلة الاتجاهات الثلاثة في حكم من لم تبلغه الدعوة أصلاً وبقي في غفلته سادراً رجح كثير من المحققين ومن السلف القول الثالث، وهو أنهم يمتحنون في عرصات يوم القيامة، وهذا الاستدلال لا ينافيه ما استدل به الفريق الأول الذي قال: إنهم ناجون، ولا ما استدل به الفريق الثاني الذي قال: إنهم في النار.

أما ما استدل به الفريق الأول بما يفيد نفي العذاب عن أهل الفترة، فتلك الأدلة التي تنفي العذاب عن أهل الفترة لا تدل على أنهم ناجون، ولا تدل على أنهم في الجنة، فيمكن أن تأتلف مع أدلة من قال بالامتحان، أما أهل الفترة فلا تشملهم تلك النصوص؛ لأن هناك نصوصاً أخرى دلت على أنهم يمتحنون في عرصات القيامة، وهي النصوص التي استدل بها الفريق الثالث.

أما ما استدل به الفريق الثاني من نصوص تفيد أنهم في النار فيجاب عنها بأنها نصوص عامة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[2]، فهذه نصوص عامة.

أما أهل الفترة الذين لم تبلغهم الدعوة فقد وردت فيهم النصوص التي تخصهم، فيخرجون من هذا العموم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: فمعلوم أن الحجة تقوم بالقرآن على من بلغه، كقوله تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾[3]، فمن بلغه بعض القرآن دون بعض قامت عليه الحجة بما بلغه من القرآن دون ما لم يبلغه، فكيف بمن لم يبلغه جميع نصوص الكتاب؟! فهذا من باب

=

الطبعة: الثانية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م ص:٣٩٩.

(١) سورة النساء: ١٨.

(٢) سورة البقرة: ١٦١.

(٣) سورة الأنعام: ١٩.

أولى[١].

إن ادِّعاء المسيحية للعالمية، والعمل على فرضها على البشر، جر عليها ويلات كثيرة، ومنها هذا النقص في بُنيتها، الذي جعل عالِمًا لاهوتيا مثل جون هيك يطرح على نفسة أسئلة فطرية، فلم يجد لها جوابًا؛ لأن نصوص كتابهم لا تسعفهم، والعقل لا يوافقهم، والفطرة السليمة لا تساندهم.

الدليل الثالث: التلاقي الأخلاقي بين الأديان:

جنح أنصار التعددية الدينية بقضية الخلاص منحى آخر لا يعتمد على المعتقدات، وإنما على المفهوم العملي السلوكي الذي ينبغي أن يسود بين الناس، ويُعَدُّ بمثابة ثمار للأديان يقول هيك:" كان عمل الروح القدس الأساسي هو الارتقاء بمستوى الجماعة المسيحية الأخلاقي فوق أخلاقيات العالم المحيط، إن معيار الخلاص في الآخرة هو عملي، يتعلق بالسلوك وليس معيارًا لاهوتيًا يتعلق بجملة معتقدات"[٢] وتبعًا لهذا الفهم يعتبر هيك أن أي إنسان أو مجتمع وصل لهذا المستوى السلوكي الأخلاقي فهو على طريق الخلاص حتى ولو كان على دين مغاير للنصرانية، وهذا دعاه للقول بنظريته بنسبية الحق اعتمادًا على المشترك الأخلاقي بين الأمم.

ولعل نظرة هيك للدين التي يقول فيها: "إن الدين عبارة عن عائلة متشابهات تتمحور جميعها حول الاهتمام بالأعلى وهذا يحفظ الاختلافات الواسعة بين تقاليد

---

(١) سلسلة الإيمان والكفر، محمد أحمد إسماعيل المقدم، مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http://www.islamweb.net [الكتاب مرقم آليا، ورقم الجزء هو رقم الدرس – ٢٩ درسا]

(٢) التعددية الدينية في فلسفة جون هيك المرتكزات المعرفية واللاهوتية، د. وجيه قانصو، مرجع سابق ص ١٢٨.

الأديان من جهة ويقيم خيط نسب رفيع بينها هو الاهتمام بالأعلى من جهة أخرى، فلم يعد الدين يقتصر على الأديان التي تؤمن بالحقيقة الإلهية والماورائية بل يشمل التيارات العلمانية أو الإلحادية التي تتسم ببنية خلاصية".[١]

فالدين عند هيك هو الاتجاه إلى غاية ومثال أعلى في الحياة سواء ارتبط بالغيب أم بالواقع فكل مَنْ عنده غاية عليا يسعى لتحقيقها بطريقة منظمة تؤدي لخلاص البشرية من أمر معين فهو دين، وعلى هذا فالشيوعية تبعًا لهذا الفهم دين؛ لأنها عملت على تخليص البشرية من مجتمع الطبقات، والعلمانية دين؛ لأنها خلَّصت أوروبا من سلطان الكنيسة.

ومن خلال كلام جون هيك عن الأديان يمكن القول بأن تجربته مع أديان العالم المتعددة، ولَّدت فيه القناعة، بعدم تفوق أي دين على آخر في كافة المستويات، سواء كانت زهدية أو تقوائية أو أخلاقية، يقول جون هيك: «ففي كل دين هناك قديسون وخطأه، ضمن أتباع كل دين هنالك مزيج من الخير والشر، كما أن الفضيلة والخطيئة تنتشر بنحو متساو بين الناس، بغض النظر عن كونهم مسيحين، أو يهودا، أو هندوسا، أو بوذيين، أو سيخا»[٢]، فالدعوة إلى الأخلاق موجودة في كل الأديان، وكذلك الالتزام بها متفاوت بين أتباع كل الأديان، وبالتالي لا يصح للمسحيين أن ينفردوا بالحق وحدهم، وهذا عودة مرة أخرى إلى نظرية نسبية الحقيقة، ولكن من ناحية المشترك الأخلاقي بين كل الأديان.

فوراء مظاهر ونظم الأديان المختلفة، يرى جون هيك، شيئًا واحدًا يجمع الأديان كلها ويُمَثِّل مقاصدَها وغاياتِها، وهو التلاقي الأخلاقي رغبة في إرضاء الإله،

---

(١) المرجع نفسه: ص ١٤٨.

(٢) المرجع نفسه: ص ٥٠ نقلا عن Ibid,pp.122-130.

يقول:" رغم اختلاف اللغة والقواعد والأعمال العبادية والنظم الأخلاقية بين الأديان، إلا أن شيئًا واحدًا يحصل فيها جميعًا، وهو أن البشر يتلاقون ضمن إطار ديني لفتح قلوبهم على الله، ولغرض إحقاق العدل، وحب الفضيلة والخير، والعيش بتواضع، ففي كل الأديان هنالك خير إنساني عام يعكس العلاقة القويمة مع الله، يقول المسيح: افعل بالناس ما تحب أن يفعله الناس بك، ويقول كونفوشيوس: لا تفعل بالآخرين ما لا تحب أن يفعله الآخرون بك، هنالك قول في الطاوية: الرجل الصالح من يعتبر ربح الآخرين ربحه وخسارتهم خسارته، وتقول البوذية أيضًا: توجه إلى العالم كما تتوجه الأمم نحو أبنائها، وتقول اليهودية: التوراة كلها هي أن لا تفعل بغيرك ما يكون مكروها لك، وفي الحديث النبوي الإسلامي: لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"(١)

"فالغنى الروحي والأخلاقي الذي اكتشفه جون هيك في أديان العالم الأخرى، الذى لا يقل عن المسيحية في أي من أرصدتها، دفعه إلى إعادة النظر بكل المقولات اللاهوتية المسيحية التي تدعم فكرة فرادة ((Uniqueness)) المسيحية وتفوقها (Superiority) الأخلاقي والروحي، أو التي تؤيد الادعاء بأن المسيحية هي المظهر الأكمل لتجلي الله والطريق الأسمى للخلاص، فأراد هيك أن يجعل الأخلاق هي المعيار، وهو بذلك يلغي الأديان كلها ويحولها إلى منظومة أخلاقية، وأن الإنسان من الممكن أن يبتكر شيئًا من النظام الأخلاقي الذي يُغنيه عن دين يعتمد على وحى إلهي، وهنا يدعو هيك إلى أنسنة الخلاص، أي إخراجه من مجرد الاعتقاد بمجموعة حقائق مُلزِمة صادرة من وحي رباني إلى مجموعة من النظم الأخلاقية سواء أعتمدت على وحي أم كانت من صنع الإنسان، ولذلك اعتبر هيك

---

(١) التعددية الدينية في فلسفة جون هيك المرتكزات المعرفية واللاهوتية، د. وجيه قانصو، مرجع سابق، ص ٥٠.

أن كل عمل أخلاقي صالح لأن يكون دينًا، ولذلك فالشيوعية وجمعيات المجتمع المدني في نظره دين - وهذا خطر على الأديان جميعًا لأنه يُذْهب بهويتها ويجعل لكل واحد دينًا. ولا أرى فرقًا بين ما يقوله هيك وما نادى به جان جاك روسو عندما دعا إلى دين مدني وأن يتخير كل إنسان لنفسه دينا؛ لذلك تُعّدُّ هذه النظرية من تلك الزاوية نافذة جديدة للعلمانية وترتدي ثيابًا جديدةً تبدو به للعالم.فضلا عن أن هذه الفلسفات الأرضية ترفع جانبًا من الأخلاق وتهبط بآخر ولا تعطي صيغة متكاملة للأخلاق، وذلك لتدخُّل العوامل الذاتية والأهواء في صياغتها. مثل العلمانية التي أعلت من بعض الأخلاقيات والقيم مثل العدل والحرية وهبطت بجوانب أخرى من اللأخلاقيات مثل العفاف والشرف، وللك يُعَدُّ المشترك الأخلاقي كسبب لأحقية تعدد الأديان مغالطة كبيرة لعدم تكافؤ المنظومة الأخلاقية بين الأديان السماوية والفلسفات الأرضية.

الدليل الخامس: نظام الحقائق

قالوا إن الحقائق متقاربة وذات أسر واحدة، وشدة تقاربها تجعلها ذات نسيج واحد متداخلة يضفي عليها سمة الضبابية فالحقيقة ليست بهذا الوضوح والانعكاس والتمايز حتى تبدو جلية بارزة لكل من ينظر إليها أو يهدف إلى رؤيتها، بل تركيبة الحقائق فوق بعضها لدرجة خفائها وانستارتها حتى داخل منظومة الحق نفسه وخفاء الحقيقة – وهي مسؤولية لا يتحملها الإنسان – هو السبب في تكرار تجارب الإنسان لكشفها، وبالتالي تعدد الفرق والاتجاهات في هذا السبيل عنده.[1]، وهذا من التعمية على سبل الوصول للحق، فالحقائق لا تُعَدُّ حقائق إلا إذا استندت إلى أدلة عقلية وبراهين تثبت صدقها وثباتها، وتعدد التجارب في ذلك لا غضاضة فيه

(١) التعددية الدينية، حيدر حب الله، مرجع سابق، ص:٩٤.

لأنها محاولات لمعرفة الحق والوصول إليه وليست دليلا على تعدد الحق المنشود كما يدعي دعاة التعددية.

المطلب الثالث

التعددية الدينية في الإسلام والتعايش الحضاري

التعددية الدينية في الفكر الإسلامي تعنى الاختلاف والتنوع، وليس الإيمان بوجود الاختلاف والتنوع يعني الرضا به، وإنما الاعتراف بوجوده وإمكانية العيش مع المخالف، واعتبار ذلك دلالة على صحة المجتمعات، فالاختلاف موجود في بنية هذا الكون، موجود في خلق الإنسان، وشكله ونوعه، ولونه، ولسانه، وفكره، وميوله، واهتماماته، وأهدافه، وكذلك في كل ما يدور حوله الإنسان من نواميس الكون، مما يجعل الاختلاف والتعدد أمرًا مسلمًا به نظريًا واقعيًا.

والإسلام ذكر كل أنواع التباين والتعددية، فأقر الإسلام بوجود تعدد في المعبودات بين البشر، ولكنه دعا إلى الحق والصواب وأيده بالبرهان، ونقد الباطل وهدمه بالأدلة والبراهين، ولس كما ادعى محمد أركون في معالجته لموضوعة التساهل والتسامح –التي تستشرف في دراسته مسألة التعددية– حيث يؤكد على حداثة هذا المفهوم وانقطاعة التام عن الموروث الإسلامي واعتباره وليدًا غربيًّا بحتًا ليس فقط لم يؤمن به الإسلاميون، بل لم يكونوا ليتلمسوه في مخيالهم الفكري.[1] وهذا مخالف لمنطوق النص القرآني والذي يمثل المنطلق الفكري عند علماء المسلمين، فالقرآن الكريم يثبت أن من الناس من عَبَدَ الإله الحق، ومنهم من عبد الشمس قال تعالى: ﴿ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ

(١) قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ محمد أركون، ط دار الطليعة ١٩٩٨، بتصرف ص: ٢٢٩.

ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَصَدَّهُمۡ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمۡ لَا يَهۡتَدُونَ ﴾(١)

ومنهم من عبد هواه قال تعالى: ﴿ أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمۡعِهِۦ وَقَلۡبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةٗ فَمَن يَهۡدِيهِ مِنۢ بَعۡدِ ٱللَّهِۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾(٢) ومنهم من عبد الحجر قال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمۡ وَلَا تَذَرُنَّ وَدّٗا وَلَا سُوَاعٗا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسۡرٗا ﴾(٣).

لكن مع هذا الاعتراف بهؤلاء يرسم القرآن دينًا واحدًا هو الذى ينبغي الاعتقاد به والرجوع إليه، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾(٤)، وفي الوقت ذاته جعل حَمْلَ الناس على الحق كُرها ليس من الإسلام قال تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾(٥)، ولا يُقبل من صاحبه إن آمن مُكْرَهًا، لأن محل الإيمان هو القلب، والقلب لا سلطان لأحدٍ عليه إلا صاحبه، ولذلك يجب أن نُفرِّق بين ذكر الإسلام لتعدد الأديان- كواقع مرفوض؛ لأن وجود الشيء لا يعني الرضا به- وبين رضاه بها بعماية وعدم تفريق بين الحق والباطل، فقد وصّى الإسلام البشرية بالدخول في الدين الحق بدون إجبار وعدم اتباع السبل. قال تعالى: ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾(٦).

---

(١) سورة النمل: ٢٤.

(٢) سورة الجاثية: ٢٣.

(٣) سورة نوح: ٢٣.

(٤) سورة آل عمران: ١٩.

(٥) سورة البقرة: ٢٥٦.

(٦) سورة الأنعام: ١٥٣.

لقد ذكر الإسلام الملل والنحل، وتحدث عن مبادئها وما تدعو إليه، وما تستند عليها من أفكار، فذكر أهل الكتاب من اليهود والنصارى، قال تعالى عن اليهود والنصارى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾(١)، وذكر الدهريين فقال تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾(٢)، وذكر عبدة الأصنام فقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۝ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴾(٣)، وذكر عبدة الكواكب فقال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ۝ فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ ﴾(٤)، وذكر عبدة الهوى فقال تعالى: ﴿ أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ۝ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾(٥)، وذكر عبادة الشيطان فقال سبحانه: ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝ وَأَنِ ٱعْبُدُونِى ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ۝ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا ۖ أَفَلَمْ تَكُونُوا۟ تَعْقِلُونَ ﴾(٦) ولا توجد نحلة أرضية، ولا مذهب فكرى، إلا وهو متصل بسبب إلى هذه المذاهب القديمة، مهما اختلفت المسميات، أوتباينت الشعارات والهياكل،

---

(١) سورة التوبة: ٣٠.

(٢) سورة الجاثية: ٢٤.

(٣) سورة النحل: ٢٠ – ٢١.

(٤) سورة فصلت: ٣٧ – ٣٨.

(٥) سورة الفرقان: ٤٣ – ٤٤.

(٦) سورة يس: ٦٠ – ٦٢.

وتم التعايش بين الأديان المتعددة عمليًا تحت راية الإسلام، حيث انتقلت الفكرة من الناحية النظرية إلي التطبيق، وكانت بداية الانتقال من الفكر النظري إلى التطبيق العملي في المدينة المنورة، وكانت صحيفة المدينة خير شاهد على التعايش الحضاري بين الإسلام وأتباع الديانات الأخرى، التي جاء فيها:

١- إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم، كذلك لغير بني عوف من اليهود.

٢- وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم.

٣- وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.

٤- وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم.

٥- وإنه لم يأثم امرؤ بخليفة.

٦- وإن النصر للمظلوم.

٧- وإن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

٨- وإن يثرب حرام جوفها لأجل هذه الصحيفة.

٩- وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله ﷺ.

١٠- وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها.

١١- وإن بينهم النصر على من دهم يثرب.... على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.

١٢- وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم.

وبإبرام هذه المعاهدة صارت المدينة وضواحيها دولة وفاقية، عاصمتها المدينة ورئيسها- إن صح هذ التعبير- رسول الله ﷺ، والكلمة النافذة والسلطان الغالب فيها للمسلمين، وبذلك أصبحت المدينة عاصمة حقيقية للإسلام. ولتوسيع

منطقة الأمن والسلام عاهد النبي ﷺ قبائل أخرى في المستقبل بمثل هذه المعاهدة،[١] ثم ظل هكذا في عهود الدولة الإسلامية المختلفة بعد أن امتدت الفتوحات إلى بلاد فيها الكثير من الأديان المغايرة للدين الإسلامي، والذي يُبْدِي لكل منصف-لم يلغ الحقد والتعصب فكره وحياده- أن الحضارة الإسلامية حافظت على الآخر وفكره وعبادته ودينه، بل واعتبرته لبنةً من لبنات البناء فيها، وعاملًا من عوامل بقائها ونمائها، ومظهرًا من مظاهر رقيّها، ولا أدل على ذلك من التراث الأدبي والمعماري والعلمي الذي ذخر بإسهامات لأتباع الديانات الأخرى في مسيرة النهضة الأدبية والمعمارية والعلمية للحضارة الإسلامية رغم الانتماء المخالف للعقيدة الإسلامية، ولكن هذا الاختلاف والتعايش الحضاري لم يلغ الحق الذي يؤمن به المجتمع المسلم، ولم يسلم المجتمع المسلم لهذه الأديان بالأحقية والمصداقية رغم أنها تعايشت معها في المجتمع المسلم جنبًا إلى جنب مع الإسلام، وهذه هي عظمة الإسلام وفلسفته في التعامل مع الآخر، وقد تتأثر الثقافات وتتلاقح داخل المجتمع الواحد، بيد أن هناك خصوصيات تحمي الهُوِيَّة المميزة لكل مجتمع، وخصوصيات داخل أتباع كل دين تُعّدُّ خطوطًا فاصلةً تتأبى على الانصهار أو الاندماج.

- **حكم من يقول بالتعددية الدينية:**

لما كان القول بالنسبية هي أساس التعددية الدينية قديمًا وحديثًا فقد تنبه العلماء لخطر هذا المعتقد، وأظهروا للكافة حكم مَنْ يقول به، وفصَّلوا في ذلك، ولم يسووا بين متؤول وجاهل. يقول ابن تيمية رحمه الله:

"وَكُلُّ مَنْ خَالَفَ مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ عِلْمٌ بِذَلِكَ وَلَا عَدْلٌ بَلْ لَا

---

(١) الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري (المتوفى: ١٤٢٧هـ)، الناشر: دار الهلال - بيروت (نفس طبعة وترقيم دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع)، الطبعة: الأولى، ص:١٧٣.

يَكُونُ عِنْدَهُ إِلَّا جَهْلٌ وَظُلْمٌ وَظَنٌّ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾(١) وَذَلِكَ لِأَنَّ مَا أَخْبَرَ بِهِ الرَّسُولُ فَهُوَ حُقٌّ بَاطِنًا وَظَاهِرًا فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُتَصَوَّرَ أَنْ يَكُونَ الْحَقُّ فِي نَقِيضِهِ؛ وَحِينَئِذٍ فَمَنْ اعْتَقَدَ نَقِيضَهُ كَانَ اعْتِقَادُهُ بَاطِلًا وَالِاعْتِقَادُ الْبَاطِلُ لَا يَكُونُ عِلْمًا وَمَا أَمَرَ بِهِ الرَّسُولُ فَهُوَ عَدْلٌ لَا ظُلْمَ فِيهِ فَمَنْ نَهَى عَنْهُ فَقَدْ نَهَى عَنْ الْعَدْلِ وَمَنْ أَمَرَ بِضِدِّهِ فَقَدْ أَمَرَ بِالظُّلْمِ؛ فَإِنَّ ضِدَّ الْعَدْلِ الظُّلْمُ فَلَا يَكُونُ مَا يُخَالِفُهُ إِلَّا جَهْلًا وَظُلْمًا ظَنًّا وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَهُوَ لَا يَخْرُجُ عَنْ قِسْمَيْنِ أَحْسَنُهُمَا أَنْ يَكُونَ كَانَ شَرْعًا لِبَعْضِ الْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ نُسِخَ وَأَدْنَاهُمَا أَنْ يَكُونَ مَا شُرِعَ قَطُّ؛ بَلْ يَكُونَ مِنْ الْمُبَدَّلِ فَكُلُّ مَا خَالَفَ حُكْمَ اللهِ وَرَسُولِهِ فَإِمَّا شَرْعٌ مَنْسُوخٌ وَإِمَّا شَرْعٌ مُبَدَّلٌ مَا شَرَعَهُ اللهُ؛ بَلْ شَرَعَهُ شَارِعٌ بِغَيْرِ إِذْنٍ مِنْ اللهِ كَمَا قَالَ: {أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللهُ "(٢)

فمَنْ كان يدعو إلى التعددية العقائدية لعلّة الصوابية النسبية بمعنى: تعدد الحق فلم يُكفّر الكفار لكون أن معهم نسبة من الحق والصواب؛ لأن الصواب لا يحتكره أحد. وكان نتيجة لهذا الاعتقاد أن زعم أن الكفار والمسلمين أخوة في الإنسانية، وأن التمييز بينهما وزرع العداء والبغض والبراء هو عداء للإنسانية، وعليه يدعو إلى تعدد الأديان. وذلك بالانسلاخ من الأصول السلفية التي هي أصول الإسلام فدعا إلى الانعتاق من أسرها والانطلاق بفكر حر نحو حريّة الاعتقاد والفهم للأديان والطوائف. أو أنه لن يتغير العالم إلا حينما يتغير الإنسان، ولن يتغيّر الإنسان إلا حينما تتغيّر إرادته، ولا إرادة حقيقية إلا أن ينسلخ من كل اعتقاد سابق

---

(١) سورة النجم: ٢٣.

(٢) مجموع الفتاوى المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)ج ١٣، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية عام النشر: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ص٦٤.

يقيد الإرادة ويجعلها أسيرة لحتميات جبرية لا يستطيع الانفكاك منها، فمَنْ زعم أن العالم سيكون حاله أحسن، إذا انعتق وانفك من أسر الدين والشريعة التي تقيّد الشعوب وتجعل بينهم التمايز والعداء الذي يقود إلى التكفير والتطاحن! فقد وقع في ناقض من نواقض الإسلام، فهذه الدعوات ردّة صريحة، وكفر بواح عند دين الإسلام ودعوة إلى إحلال الطاغوت الكافر في العقول والواقع، وإزاحة الأصول الشرعية وهي الإسلام بأصوله ".(١)

فهناك فرق بين ما تصلح فيه التعددية وما لا تصلح. فليس كل اختلاف مسوِّغ للتعددية والقبول بواقعه، بل المرد إلى الكتاب والسنّة وفهم السلف الصالح فما كان منه محسومـًا بالنصوص فلا يسوغ الاختلاف فيه، وأما ما كان الخلاف فيه سائغـًا فإن التعددية فيه سائغة، ولا يعني ذلك عدم بيان الدليل للمخالف أو السكوت عن بيان الحكم الذي تُوصِّل إليه باجتهاد سائغ، ولا يعني هذا البيان للمخالف فيما يسوغ الخلاف فيه التعنيف عليه أو تبديعه أو هجره ونحو ذلك، كما أن تقريرنا بوجود خلاف سائغ في مسألة ما لا يعني ترحيبنا بالخلاف، فضلاً عن الدعوة إليه أو اعتباره ظاهرة صحية !فالله تعالى أمرنا أن نعتصم بحبله، وحذّرنا من التفرق والاختلاف، وهذا عام في كل مسألة من مسائل الدنيا والدين قال تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾(٢).

غير أن الأمر لابد وأن يكون فيه بيان لصاحب هذا الفكر قبل أن يُحكم علية

---

(١) مقال: التعددية في فكر محمد المحمود لصالح السويح٤/ ٤ http://majles.alukah.net/t27708 تاريخ الاقتباس ٥-٨-٢٠١٥.

(٢) سورة آل عمران: ١٠٣.

بالردة، فربما يكون جاهلاً لا علم له، فهو يردد قولا سمعه ونقلا كتبه، أو متؤولاً في كلامه حملته نيته الطيبة على تبني قول يدعو إلى حقن الدماء وإزالة الصراع بين أتباع الأديان والطوائف في العالم كما يزعم أصحاب هذه النظرية. وبعدها يستبين أمره وينكشف حاله ولا مجال لتمييع القضية فنصوص القرآن الكريم والسنن النبوية فاصلتان في هذه القضية وضوح الشمس في رابعة النهار فمن نصوص القرآن الكريم قوله تعالى ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾[2]، وقال سبحانه: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴾[3].

أما السنة المشرفة فقد حفلت بالكثير من النصوص التى أكدت على هذا المعنى، وأن رسالة الإسلام جاءت خاتمةً للرسالات ناسخةً لها، ولا يُقبل من إنسان إيمان بغيرها طالما أن دعوة الإسلام بلغته كاملة غير منقوصة، صحيحة غير باطلة، سليمة غير مغلوطة، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٌّ، وَلَا نَصْرَانِيٌّ، ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ، إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ»[4]، وقوله ﷺ عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا

---

(١) سورة آل عمران: ٨٥.

(٢) سورة التوبة: ٢٩.

(٣) سورة الصف: ٩.

(٤) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ) ج١، ص١٣٤، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

رَسُولُ اللهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الإِسْلاَمِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ»(١)

قال النووي في بيان معنى الحديث: "وَاتَّفَقَ أَهْلُ السُّنَّةِ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ وَالْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ عَلَى أَنَّ الْمُؤْمِنَ الَّذِي يُحْكَمُ بِأَنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ وَلَا يُخَلَّدُ فِي النَّارِ لَا يَكُونُ إِلَّا مَنِ اعْتَقَدَ بِقَلْبِهِ دِينَ الْإِسْلَامِ اعْتِقَادًا جَازِمًا خَالِيًا مِنَ الشُّكُوكِ وَنَطَقَ بِالشَّهَادَتَيْنِ فَإِنِ اقْتَصَرَ عَلَى إِحْدَاهُمَا لَمْ يَكُنْ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ أَصْلًا إِلَّا إِذَا عَجَزَ عَنِ النُّطْقِ لِخَلَلٍ فِي لِسَانِهِ أَوْ لِعَدَمِ التَّمَكُّنِ مِنْهُ لِمُعَاجَلَةِ الْمَنِيَّةِ، أَوْ لِغَيْرِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ يَكُونُ مُؤْمِنًا. أَمَّا إِذَا أَتَى بِالشَّهَادَتَيْنِ فَلَا يُشْتَرَطُ مَعَهُمَا أَنْ يَقُولَ وَأَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ دِينٍ خَالَفَ الْإِسْلَامَ إِلَّا إِذَا كَانَ مِنَ الْكُفَّارِ الَّذِينَ يَعْتَقِدُونَ اخْتِصَاصَ رِسَالَةِ نَبِيِّنَا ﷺ إِلَى الْعَرَبِ فَإِنَّهُ لَا يُحْكَمُ بِإِسْلَامِهِ إِلَّا بِأَنْ يَتَبَرَّأَ وَمِنْ أَصْحَابِنَا أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ مَنْ شَرَطَ أَنْ يَتَبَرَّأَ مُطْلَقًا وَلَيْسَ بِشَيْءٍ أَمَّا إِذَا اقْتَصَرَ عَلَى قَوْلِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَلَمْ يَقُلْ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ فَالْمَشْهُورُ مِنْ مَذْهَبِنَا وَمَذَاهِبِ الْعُلَمَاءِ أَنَّهُ لايكون مُسْلِمًا وَمِنْ أَصْحَابِنَا مَنْ قَالَ يَكُونُ مُسْلِمًا وَيُطَالَبُ بِالشَّهَادَةِ الْأُخْرَى فَإِنْ أَبَى جُعِلَ مُرْتَدًّا وَيُحْتَجُّ لِهَذَا الْقَوْلِ بِقَوْلِهِ ﷺ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ فَإِذَا قَالُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَهَذَا مَحْمُولٌ عِنْدَ الْجَمَاهِيرِ عَلَى قَوْلِ الشَّهَادَتَيْنِ وَاسْتَغْنَى بِذِكْرِ إِحْدَاهُمَا عَنِ الْأُخْرَى لِارْتِبَاطِهِمَا وَشُهْرَتِهِمَا وَاللهُ أَعْلَمُ(٢).

ومن الأحاديث الدالة على هذا المعنى أيضا عن صفوان بن عسال أن يهوديًا

---

(١) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ج١، ص١٤، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى، ١٤٢٢

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ) ج١، دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة: الثانية، ١٣٩٢، ص ١٤٩.

قال لصاحبه: تعال حتى نسأل هذا النبي. فقال له الآخر: لا تقل له نبى؛ فإنه إن سمعها صارت له أربعة أعين، فأتاه فسأله عن هذه الآية: (ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات (فقال: لا تشركوا بالله شيئًا، ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تسخبوا[١]، تأكلوا الربا، ولا تمشوا ببريء إلى سلطان ليقتله، ولا تقذفوا المحصنة، ولا تفروا من الزحف، وعليكم خاصة اليهود ألا تعدوا فى السبت؛ فقبلوا يده وقالوا: نشهد أنك نبي. قال: فما يمنعكم أن تتبعونى؟ قالوا: نخشى أن تقتلنا اليهود)[٢]. فأقروا بنبوته مع توحيدهم لله ولم يكونوا بذلك مسلمين. فثبت أن الإسلام لا يكون إلا بالمعانى التى تدل على الدخول فى الإسلام وترك سائر الملل فالدين هو الإسلام وما عداه باطل.

---

(١) * والسَّخَبُ: لُغة فِي الصخَب. انظر تهذيب اللغة المؤلف: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ) ج: ٧، المحقق: محمد عوض مرعب الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م، ص:٨٧، وفِي الحَدِيث _ فِي ذكر الْمُنَافِقين عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال:((إن للمنافقين علاماتٍ يعرفون بها: تحيتهم لعنة، وطعامهم نهبة، وغنيمتهم غلول، لا يقربون المسجد إلا هجراً ولا يأتون الصلاة إلا دبراً مستكبرين لا يألفون ولا يؤلفون، خشبٌ بالليل سخبٌ بالنهار)).[السخب، والصخب]: بالسين والصاد: الصياح والجلبة. و[الهجر]: الفحش، ورواه بعضهم: [هجراً] -بفتح الهاء- والهجر: الترك. انظر الترغيب والترهيب، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوام السنة (المتوفى: ٥٣٥هـ)، ج: ١، باب في الترغيب في عمارة المسجد، المحقق: أيمن بن صالح بن شعبان، الناشر: دار الحديث – القاهرة، الطبعة: الأولى ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م ص:١١٦.

(٢) شرح صحيح البخارى لابن بطال المؤلف: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: ٤٤٩هـ) ج٥، باب دُعَاءِ الرسول، (ﷺ)، النَّاسَ إِلَى الإِسْلامِ وَالنُّبُوَّةِ وَأَلاَّ يَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا أَرْبَابًا تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، ص١٢١.

الخاتمة

وبعد هذه الإطلالة على نظرية التعددية الدينية فقد خلصت منها إلى نتائج مهمة منها:

١- أن هذا النموذج يُقدَّم على أنه الحل الأمثل لمشكلة الصراع الديني في العالم وللتعايش السلمي بين أصحاب الأديان المختلفة.

٢- هذه الدعوة تحوي داخلها دعوة للقضاء على الأديان، فالدعوة إلى التعددية فيها دعوة إلى هدم الأصول والقواعد والثوابت الشرعية، ودعوة إلى الفرقة والضلال، ودعوة إلى الابتداع والخروج عن السنّة.

٣- ظهور التعددية بصورتها الصادرة عن الغرب تعتبر تهديدا لحقوق الإنسان.

٤- ادعاء الغرب أنه بإيمانه بنظرية التعددية الدينية استطاع أن يقضي على الصراع بين أهل الأديان أو داخل الدين الواحد دعوى مكذوبة فليس في الغرب مساواة في التعامل مع الديانات بل يوجد التميز العنصري يبن أتباعها حتى داخل الدين المسيحي نفسه من حيث دعم بعض الكنائس دون بعض والاعتراف بها دون غيرها.

٥- لم تحقق النظرية أهدافها، فلا توجد مساواة في التعامل مع أصحاب الديانات المخالفة للدين المسيحي في أوروبا وما تشهد هذه الأقليات من مشكلات في أوروبا دليل على ذلك مثل قضايا الحجاب والنقاب والتعليم الديني وغيره.

٦- النتيجة لهذه النظرية هي العدم المحض، لأن الحق قد يكون حقًا حينًا وباطلا حينًا آخر وبذلك لا يبقي بيان للحق ولا الباطل..

٧- وجود التعدد في المجتمع الإسلامي دليل على سماحة الإسلام واعترافه بأن الاختلاف طبيعة كونية، وليس معنى ذلك الإقرار لأهلها بصواب ما هم عليه.

٨- وجود الأخلاق في كل الأمم لا يجب أن يكون مدعاة للاستغناء بها عن الدين كما فعل أصحاب نظرية التعددية الدينية.

٩- أن قضية النسبية التي بُنيت عليها نظرية التعددية الدينية تم حسمها في التراث الإسلامي منذ قرون مضت والإسلام لا يقر بها.

التوصيات:

١- طرح البديل الإسلامي للتعايش السلمي وحماية الجيل الناشئ من تبعيات التقليد الفكرى الذي يعمل على هدم الثوابت والذهاب بالهويات، وذلك عبر وسائل الإعلام وفي المؤتمرات والمنتديات العلمية والكتب والمجلات.

٢- العمل على كشف ضلال مَنْ يدعون إلى هذه النظرية لوقاية المجتمع من ضلالهم.

٣- التركيز على الجانب العقدي في المناهج الدراسية والمقررات التعليمية لتحصين الجيل الجديد من تبعات هذه الأفكار الهدَّامة.

٤- مد المكتبة الإسلامية بالعديد من الأبحاث التي تتولى الرد على ما تدعو إليه النظرية من أفكار ومعتقدات.

٥- دخول العالم الجديد وهو عالم التواصل الاجتماعي عبر الإنترنت بقوة والتفاعل مع القضايا المثارة فيه التي تجذب العديد من شباب المسلمين فهو لسان العصر وإغفالة يعد نقصًا كبيرًا في بيان الحق الذي أمرنا ببيانه.

تم بحمد الله، والله ولي التوفيق

مراجع البحث

-أبجديات البحث العلمي محاولة في تأصيل المنهج، " سلسلة الحوار ٢٧" د. فريد الأنصاري، منشورات الفرقان، ط أولى، الدار البيضاء، ذو القعدة ١٤١٧، ١٩٩٧م،

-الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ)

-الأدلّة والقواطع والبراهين، في إبطال أصول الملحدين ط-١ دار الشريف تحقيق إبراهيم الحازمي.

-إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ) ج٢،، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور الناشر: دار الكتاب العربي الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

-إعلام العولـمة، عبد الجواد، ياسر-، المستقبل العربي، ص ٧٦، المستقبل العربي ص٢ عدد ٢٥٢ شباط ٢٠٠٠م

-أهل الفترة ومن في حكمهم، موفق أحمد شكري، قدم له: د. عباس محجوب - محمد عبد الله الخطيب اعتنى بتصحيحه: سمير أحمد العطار أصل الكتاب: رسالة ماجستير (نوقشت في ١٤٠١هـ)، كلية أصول الدين - جامعة الإمام محمَّد بن سعود الإسلامية في الرياض بإشراف د/ عبد العزيز الراجحي الناشر: مؤسسة علوم القرآن - عجمان، دار ابن كثير، دمشق، بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.

-بحوث في مقارنة الأديان، د. محمد عبد الله الشرقاوي. ط: دار الفكر

العربي، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

-تاج العروس من جواهر القاموس المؤلف: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)ج ٨، المحقق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الهداية د- ت الكويت: طبعة، ١٩٧١..

-تأويل مختلف الحديث أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ) ج ١ المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراق الطبعة الثانية- مزيده ومنقحة ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

-التعددية الدينية رؤية إسلامية، أنس مالك طه، من منشورات الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، كوالا لمبور، ط أولى ٢٠٠٥.

-التعددية الدينية في الإسلام "قراءة في صحيفة المدينة"، ملف بحثي صادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٥.

-التعددية الدينية في الإسلام، محمود كيشانة، ملف بحثي صادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٥.

-التعددية الدينية في فلسفة جون هيك المرتكزات المعرفية واللاهوتية، د. وجيه قانصو – الدار العربية للعلوم- ناشرون ش.م.ل – المركز الثقافي العربي.

-التعددية الدينية نظرة في المهذب البلورالي،، حيدر حب الله، ط: دار الغدير لبنان بيروت، ط أولى ١٤٢١هـ ٢٠٠١م.

-التعددية في فكر محمد المحمود لصالح السويح ٤/٤ http://majles.alukah.net/t27708 تاريخ الاقتباس ٥-٨-٢٠١٥.

-التفكير والبحث العلمي حسن عواد السريحي، عبد الرشيد عبد العزيز

حافظ، فالح عبدا لله الضرمان، ليلى جابر أل غالب، صالح عبدا لرحمن السعد، عواطف أمين يوسف، مركز النشر العلمي جامعة الملك عبد العزيز).

-تلبيس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيرزت، لبنان الطبعة: الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

-الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ج١، ص١٤، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى، ١٤٢٢.

-درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ) ج: ٨، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

-الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان محمد عبد الله دراز [ت ١٣٧٧هـ]: دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية، ط ١٩٩٠م.

-الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري (المتوفى: ١٤٢٧هـ)، الناشر: دار الهلال - بيروت (نفس طبعة وترقيم دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع)، الطبعة: الأولى.

-روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن

حنبل المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ) الناشر: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة: الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م "ج١..

-روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ) الناشر: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة: الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م "ج٢.

-رؤية إسلامية للتعددية الدينية نقلا عن:

- Gray, John, 'Where Pluralist and Liberals Depart', in Bagharamain, Maria and Attracta Ingram) ed ،(. *Pluralism: the philosophy and politics of diversity* ، Routledge ،London, 2000, pp. 87-88 .

- سلسلة الإيمان والكفر، محمد أحمد إسماعيل المقدم، مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامي

- شرح صحيح البخارى لابن بطال المؤلف: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: ٤٤٩هـ) ج٥، باب دُعَاءِ الرسول، (ﷺ)، النَّاسَ إِلَى الإسلام وَالنُّبُوَّةِ وَأَلاَّ يَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا أَرْبَابًا تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، ص١٢١.

-الصراطات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية د عبد الكريم شروس، ترجمة أحمد القبانجي منشورات الجمل بيروت ط أولى ٢٠٠٩.

- الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ) دار إحياء التراث العربي، ج١، الناشر: مكتبة الخانجي – القاهرة د ت.

- فقه اللغة وأسرار العربية، عبدالملك بن محمد الثعالبي، (لبنان: طبعة المكتبة العصرية، صيدا، ١٩٩٩).

- فلسفة التعددية الدينية، كمال طبرشي، ملف بحثي صادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٥.

- القاموس المحيط الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب،.بيروت: طبعة مؤسسة الرسالة، ط: سادسة ١٩٨٩ م.

القائد إلى تصحيح العقائد (وهو القسم الرابع من كتاب «التنكيل بما تأنيب الكوثري من الأباطيل»، عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العتمي اليماني (المتوفى: ١٣٨٦هـ)، محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م.

-قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ محمد أركون، ط دار الطليعة ١٩٩٨، بتصرف.

-لسان العرب ابن منظور، محمد بن مكرم جمال الدين الأفريقي المصري.، بيروت: طبعة، دار صادر، ١٩٥٥ م.

-مجموع الفتاوى المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن

تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)ج ١٣، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية عام النشر: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

-محمد عمارة، التعددية (الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية)، القاهرة، نهضة مصر للنشر والتوزيع، ١٩٩٧.

- مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان مصطفي النشار، الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، مصر، ١٩٩٨ م.

- مذكرة التوحيد، عبد الرزاق عفيفي (المتوفى: ١٤١٥هـ)، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ.

-المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ) ج١. المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

-المصباح المنير في غريب الشرح الكبير المؤلف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ) ج ٢، الناشر: المكتبة العلمية، بيروت د- ت.

-المعاني الفلسفية في لسان العرب، ميشال إسحاق، دمشق: طبعة اتحاد الكتاب العربي، ١٩٨٤ م.

-المعجم الفلسفي المختصر، مجموعة مؤلفين، موسكو، دار التقدم – ١٩٨٦.

-معجم اللغة العربية المعاصرة المؤلف: د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) ج٢،، بمساعدة فريق عمل الناشر: عالم الكتب الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

-معجم مقاييس اللغة، أحمد ابن فارس،.تحقيق: عبدالسلام هارون، (بيروت: طبعة، دار الفكر، ١٩٧٩ م.

-مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، مركز التاصيل للدراسات والبحوث، ط٣، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥.

-مقال: اعتراف الإسلام بالآخر، كروماز محمد،

www.mehmetgormez.com/dosyalar/1_31048410_4940703.doc

-مقال: التعددية الديني رؤية تأصيلية، أحمد مخيمر، موقع رسالة الإسلام، تاريخ الاقتباس ٥/ ٥/ ٢٠١٥

http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=1665.

-مقال: التعددية الدينية رؤية تأصيلية، أحمد مخيمر، مرجع سابق، بتاريخ ١٥-٨-٢٠١٥م.

-مقال: التعددية في فكر محمد المحمود لصالح السويح، ٤/ ٤ http://majles.alukah.net/t27708

-مقال: التعددية وشرط التسامح، محمد المحمود جريدة الرياض، الخميس ٨ ربيع الأول ١٤٢٧هـ - ٦ أبريل ٢٠٠٦م - العدد١٣٨٠٠ مجلة إلكترونية http://www.alriyadh.com/144058

-مقال: التعددية وشرط التسامح، جريدة الرياض، الخميس ٨ ربيع الأول

١٤٢٧هـ - ٦ أبريل ٢٠٠٦م - العدد ١٣٨٠٠ تاريخ الاقتباس ٢٠-٨-٢٠١٥.

-مقال: أوروبا وعصور الظلام.. كفاح العقل المستنير، (٣) جريدة الرياض الخميس ١٥ رمضان ١٤٢٨هـ - ٢٧ سبتمبر ٢٠٠٧م - العدد ١٤٣٣٩

-مقال: رؤية إسلامية لقضية التعددية، بسطامي محمد سعيد، بتاريخ ٢٩ يونيو ٢٠١٦

http://www.sudansite.net/index.php?option=com_content&view=article&id=36&catid=19&Itemid=28.

-المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ) ج١، دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة: الثانية، ١٣٩٢.

-المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، ج: ١١كتاب الوصية باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي به، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢.

-المورد عربي- إنكليزي، روحي البعلبكي، ط: دار العلم للملايين، بيروت، ط رقم عام ١١ ١٩٩٩.

-موقع السودان الإسلامي نقلا عن McLennan, Gregor، *Pluralism*، University of Minneota Press, Minneapolis, 1995, p. 7؛ Nicholls, David، *Three varieties of Pluralism*، Macmillan Press, London, 1974, p تاريخ الاقتباس ١١/ ١٢/ ٢٠١٥

-موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود على الإنترنت: http://www.mominoun.com/، بتاريخ ١-٩-٢٠١٥.

Religious Diversity: A Critical Review

Dr Mahrous Muhammad Mahrous Basuny

Faculty of Islamic Law and Islamic Studies,

University of Qatar

Abstract

Religious diversity and its effective role in solving conflicts and putting an end to wars that have killed millions of people have been studied widely. Through a modern analysis of religions, we can establish peaceful co-existence. There is a pressing need for religious diversity, its different dimensions, and its role in our intellectual life. People have called for religious diversity, and belief in it has spread widely worldwide. This can be realized through an objective critical analysis based on an Islamic perspective to clarify what this notion signifies in Islam and in comparison with what has been said about it.

Key words:

religious diversity, critical review

نقض استدلال الرافضة بحديث الحوض المشهور على ردة الصحابة رضي الله عنهم

د. فهد بن محمد الساعدي
أستاذ العقيدة المساعد بجامعة طيبة بالمدينة المنورة
fa8829@hotmail.com

تاريخ التحكيم: ١٢/ ٧/ ١٤٣٧ تاريخ الإجازة: ٢٢/ ٨/ ١٤٣٧

المستخلص:

يحتوي البحث على تمهيد، وفيه مطلبان: المطلب الأول، تعريف الحوض، والأدلة على إثباته. المطلب الثاني: عقيدة أهل السنة في الصحابة إجمالا.

المبحث الأول: ذكر روايات حديث الحوض من كتب أهل السنة والجماعة.

المبحث الثاني: استدلال الرافضة بالحديث على ردّة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

المبحث الثالث: الرد على شبهة الاستدلال بالحديث على ردّة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

الخاتمة، الفهارس.

الكلمات المفتاحية:

نقض، الرافضة، الحوض، ردة، الصحابة

المقدمة

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله..

وبعد..

فقد اختار الله تعالى لصحبة رسوله ﷺ صفوة من خلقه البررة الأطهار الذين قدموا أرواحهم وأموالهم، وأولادهم فداء لله ولرسوله فرضي الله عنهم ورضوا عنه، ورحم الله ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذ يقول: ".....أولئك أصحاب محمد كانوا والله أفضل هذه الأمة وأبرها قلوبـًا وأعمقها علمـًا وأقلها تكلفـًا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم في آثارهم وتمسكوا بما استطعتم من أخلاقهم ودينهم فإنهم كانوا على الهدي المستقيم"(١)

ومن حقوقهم علينا محبتهم جميعا، والذب عنهم، ورد شبه الحاقدين عليهم ممن لا خلاق لهم كفرق الرافضة والباطنية.

ومن هذا المنطلق كتبت هذا البحث للرد على شبهة توقف عندها الرافضة كثيراً، لكونها مستقاة من أحاديث صحيحة مسطرة في كتب أهل السنة، وهدفهم التدليس على العامة والطعن في صحابة النبي ﷺ وهذه الشبهة هي: **الاستدلال بحديث الحوض المشهور على ردة الصحابة** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

وسيكون البحث تحت عنوان: **نقض استدلال الرافضة بحديث الحوض المشهور على ردة الصحابة** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

---

(١) شرح السنة (١/ ٢٤١) وفي حلية الأولياء عن ابن عمر رضي الله عنه (١/ ٣٠٥) .

مشكلة الدراسة:

من أكثر الأدلة التي أوردها الرافضة في دعوى ردة الصحابة حديث الحوض المشهور.

حدود الدراسة:

معظم حديثي سيكون منصبا على شبهة استدلال الرافضة بحديث الحوض، ورد هذه الشبهة، ويسبق ذلك التمهيد بالتعريف بالحوض، والصحابي، وثناء الكتاب والسنة على الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ.

أهداف البحث:

الذبُّ عن الصحابة الكرام ونقض استدلال الرافضة بحديث الحوض المشهور، وسيكون التمهيد لذلك بالتعريف بالصحابة وذكر فضائلهم في الكتاب والسنة.

منهج البحث:

١- الاعتماد على نصوص الكتاب والسنة الصحيحة في دراسة مسائل البحث
٢- عزو الآيات لمواضعها من السور.
٣- تخريج الأحاديث.
٤- الاعتماد على مراجع الرافضة في ذكر تكفيرهم الصحابة بحديث الحوض.
٥- عمل الفهارس اللازمة.

الدراسات السابقة:

لم أجد من أفرد هذه الشبهة بالبحث بمؤلف.

خطة البحث:

لقد جعلت خطة البحث على النحو التالي:

التمهيد:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول:تعريف الحوض، والأدلة على إثباته.

المطلب الثاني:معتقد أهل السنة والجماعة في الصحابة إجمالاً.

المبحث الأول: ذكر روايات حديث الحوض من كتب أهل السنة والجماعة.

المبحث الثاني: استدلال الرافضة بالحديث على ردة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

المبحث الثالث: الرد على شبهة الاستدلال بالحديث على ردة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

الخاتمة

الفهارس:

فهرس المراجع

فهرس الموضوعات

التمهيد

وفيه مطلبان:

المطلب الأول

تعريف الحوض، والأدلة على إثباته

أولاً: تعريف الحوض:

الحوض في اللغة: حاض الماء وغيره حوضا وحَوَّضَهُ: حاضه وجمعه. وحُضْتُ، أَحُوْضُ: اتخذتُ حوضـًا، واستحوض الماء: اجتمع، والحوض: مجتمع الماء معروف، والجمع أحواض وحياض.(١)

وهو مُجْتَمَعُ الماءِ، وحَوْضُ الرَّسُولِ ﷺ الَّذِي يَسْقِي منه أُمَّتَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ، يقال: سَقَاكَ اللهُ بِحَوْضِ الرَّسُولِ ومِنْ حَوْضِهِ ولما ظهر لأم إسماعيل ماء زمزم جعلت تحوِّضه، أي تجعل له حوضـًا يجتمع فيه. والجمع: حِيَاضٌ وأَحْوَاضٌ(٢).

وشرعـًا: ما أثبته الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة من وجود حوض يجمع الماء النازل من نهر الكوثر في عرصات القيامة، وهو خاص بالنبي ﷺ.

والإيمان بالحوض مما اتفق عليه أهل السنة والجماعة.

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والإيمان بالحوض وأن لرسول الله ﷺ حوضـًا يوم القيامة ترد عليه أمته، عرضه مثل طوله مسيرة شهر، آنيته كعدد نجوم السماء على ما صحت به الأخبار من غير وجه)(٣).

---

(١) السنة لابن أبي عاصم رقم (٧٧٦)

(٢) تاج العروس ١/ ٤٦٠٨، ٤٦٠٩

(٣) مجمل اعتقاد أئمة السلف ١/ ٤٧

(وكان أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يتعجب ممن يشك في الحوض إذ كان عنده، أن الحوض مما يؤمن به الخاصة والعامة، حتى إن العجائز يسألن الله عز وجل أن يسقيهن من حوضه ﷺ فنعوذ بالله ممن لا يؤمن بالحوض، ويكذب به...)[١]

ثانيًا: الأدلة على إثبات الحوض.

استدل أهل السنة والجماعة على إثبات الحوض بالكتاب والسنة؛ الكتاب قول الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾[٢] روى مسلم عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: (بَيْنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ بَيْنَ أَظْهُرِنَا إِذْ أَغْفَى إِغْفَاءَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مُتَبَسِّمًا فَقُلْنَا مَا أَضْحَكَكَ يَا رَسُولَ الله؟ قَالَ: (أُنْزِلَتْ عَلَيَّ آنِفًا سُورَةٌ فَقَرَأَ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ * إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ﴾[٣] ثُمَّ قَالَ أَتَدْرُونَ مَا الْكَوْثَرُ؟) فَقُلْنَا اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: (فَإِنَّهُ نَهْرٌ وَعَدَنِيهِ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ خَيْرٌ كَثِيرٌ هُوَ حَوْضٌ تَرِدُ عَلَيْهِ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ آنِيَتُهُ عَدَدُ النُّجُومِ فَيُخْتَلَجُ الْعَبْدُ مِنْهُمْ فَأَقُولُ رَبِّ إِنَّهُ مِنْ أُمَّتِي فَيَقُولُ مَا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ)[٤].

وهذه الآية تُثبت أمرين:

الأول: الكوثر وهو نهر من أنهار الجنة وعد به رسول الله ﷺ وخص به دون غيره.

الثاني: إثبات الحوض، وهو مجمع مصب ماء نهر الكوثر في عرصات القيامة

---

(١) الشريعة للآجري ٢/ ٤٢٣ بتصرف يسير.

(٢) سورة الكوثر:١.

(٣) سورة الكوثر:١-٣.

(٤) رواه مسلم ـ كتاب الصلاة ـ باب حجة من قال البسملة آية من أول كل سورة سوى براءة برقم (٦٠٧).

يرد عليه من تمسك بسنته ﷺ ليشرب شربة لا يظمأ بعدها أبداً.

ومن السنة: وردت أحاديث في الحوض متواترة، لاشك في تواترها عند أهل العلم، رواها عن النبي ﷺ أكثر من خمسين صحابياً، وذكر ابن حجر أسماء رواة أحاديثه من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ(١)، ومن ذلك:

حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ فَمَنْ وَرَدَهُ شَرِبَ مِنْهُ، وَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ لَمْ يَظْمَأْ بَعْدَهُ أَبَدًا، لَيَرِدُ عَلَيَّ أَقْوَامٌ أَعْرِفُهُمْ وَيَعْرِفُونِي ثُمَّ يُحَالُ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ) قَالَ أَبُو حَازِمٍ فَسَمِعَنِي النُّعْمَانُ ابْنُ أَبِي عَيَّاشٍ وَأَنَا أُحَدِّثُهُمْ هَذَا فَقَالَ هَكَذَا سَمِعْتَ سَهْلا فَقُلْتُ نَعَمْ قَالَ وَأَنَا أَشْهَدُ عَلَى أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ لَسَمِعْتُهُ يَزِيدُ فِيهِ قَالَ: (إِنَّهُمْ مِنِّي فَيُقَالُ إِنَّكَ لا تَدْرِي مَا بَدَّلُوا بَعْدَكَ فَأَقُولُ سُحْقًا سُحْقًا لِمَنْ بَدَّلَ بَعْدِي)(٢).

وعن عقبة بن عامر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ خرج يوماً فصلى على أهل أحد صلاته على الميت، ثم انصرف على المنبر، فقال: (إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أُحُدٍ صَلاتَهُ عَلَى الْمَيِّتِ ثُمَّ انْصَرَفَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَقَالَ إِنِّي فَرَطٌ لَكُمْ وَأَنَا شَهِيدٌ عَلَيْكُمْ وَإِنِّي وَاللهِ لأَنْظُرُ إِلَى حَوْضِي الآنَ وَإِنِّي أُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ خَزَائِنِ الأَرْضِ أَوْ مَفَاتِيحَ الأَرْضِ وَإِنِّي وَاللهِ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تُشْرِكُوا بَعْدِي وَلَكِنْ أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنَافَسُوا فِيهَا)(٣).

---

(١) فتح الباري لابن حجر (١٨/ ٤٢٠).

(٢) رواه البخاري ـ كتاب الفتن ـ باب ما جاء في قول الله تعالى: (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين..) برقم (٦٥٢٨) واللفظ له، ومسلم ـ كتاب الفضائل ـ باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته برقم (٤٢٤٣)

(٣) رواه البخاري ـ كتاب الرقاق ـ باب صفة الحوض برقم (٦١٠٢) واللفظ له، ومسلم ـ كتاب الفضائل ـ باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته برقم (٤٢٤٨)

وعن عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ أنه قال: (أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ وَلَيُرْفَعَنَّ مَعِي رِجَالٌ مِنْكُمْ ثُمَّ لَيُخْتَلَجُنَّ دُونِي فَأَقُولُ يَا رَبِّ أَصْحَابِي فَيُقَالُ إِنَّكَ لا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ)(١).

وعن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ أنه قال: (لَيَرِدَنَّ عَلَيَّ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِي الْحَوْضَ حَتَّى عَرَفْتُهُمْ اخْتُلِجُوا دُونِي فَأَقُولُ أَصْحَابِي فَيَقُولُ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ)(٢).

وعن أسماء بنت أبي بكر قالت: قال النبي ﷺ: (إِنِّي عَلَى الْحَوْضِ حَتَّى أَنْظُرَ مَنْ يَرِدُ عَلَيَّ مِنْكُمْ وَسَيُؤْخَذُ نَاسٌ دُونِي فَأَقُولُ يَا رَبِّ مِنِّي وَمِنْ أُمَّتِي فَيُقَالُ هَلْ شَعَرْتَ مَا عَمِلُوا بَعْدَكَ وَاللهِ مَا بَرِحُوا يَرْجِعُونَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ) فَكَانَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ يَقُولُ: (اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ أَنْ نَرْجِعَ عَلَى أَعْقَابِنَا أَوْ نُفْتَنَ عَنْ دِينِنَا)(٣).

وفي رواية أخرى عن ثوبان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سئل النبي ﷺ عن شرابه، فقال: (أَشَدُّ بَيَاضًا مِنْ اللَّبَنِ وَأَحْلَى مِنْ الْعَسَلِ يَغُتُّ(٤) فِيهِ مِيزَابَانِ يَمُدَّانِهِ مِنْ الْجَنَّةِ أَحَدُهُمَا مِنْ ذَهَبٍ وَالآخَرُ مِنْ وَرِقٍ)(٥).

ووجه الدلالة إثبات الحوض للنبي ﷺ يوم القيامة.

---

(١) رواه البخاري، كتاب الرقاق، باب في الحوض برقم (٦٠٩٠)

(٢) رواه البخاري، كتاب الرقاق، باب في الحوض برقم (٦٠٩٦)

(٣) رواه البخاري، كتاب الرقاق، باب في الحوض برقم (٦١٠٤)

(٤) يغت: أي يصب ويسيل.

(٥) رواه مسلم ـ كتاب الفضائل ـ باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته برقم (٤٢٥٦)

المطلب الثاني

معتقد أهل السنة والجماعة في الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ

أولاً: تعريف الصحابي:

الصحابي لغة:

مشتق من الصحبة والأصل في هذا الاطلاق لمن حصل له رؤية ومجالسة[١] "يقال استصحبه: أي دعاه إلى الصحبة ولازمه"[٢] "وكل ما لازم شيئًا فقد استصحبه"[٣]، وليس لها قدر خاص، بل هو جار على كل من صحب غيره قليلاً أو كثيراً.

والأصحاب جمع صاحب والصاحب اسم فاعل من صحبه يصحبه، وذلك يقع على قليل الصحبة وكثيرها[٤].

وأما تعريف الصحابي في الاصطلاح فقد تعددت آراء العلماء في ذلك وأصح ما قيل فيه ما اختاره بن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الصحابي:

"كل من لقي النبي ﷺ في حياته مؤمنا به، ومات على الإسلام "[٥]

شرح التعريف:

يدخل في التعريف: كل من لقيه؛ سواء طالت مصاحبته له أم قصرت، وروى عنه أو لم يروِ، وغزا معه أو لم يغز، ومن رآه رؤيةً ولم يجالسه، ومن لم يره لعارضٍ:

---

(١) المصباح المنير للفيومي (١/ ٣٣٣) .

(٢) القاموس المحيط للفيروز آبادي (١/ ١٣٤) .

(٣) تاج العروس للزبيدي (٣/ ١٨٦) .

(٤) الصارم المسلول لابن تيمية (٣/ ١٠٧٦) .

(٥) نخبة الفكر، (٤/ ٧٢٤) .

كالعمى، ويخرج بقيد "الإيمان": من لقيه كافرًا ولو أسلم بعد ذلك، إذا لم يجتمع به مرة أخرى.

وقولنا: "به"، يخرج كل من لقيه كافرًا مؤمنًا بغيره؛ كمَنْ لقيه من مؤمني أهل الكتاب قبل البعثة. وهل يدخل من لقيه منهم وآمن بأنه سيبعث أو لا يدخل؟ محل احتمال، ومِنْ هؤلاء: بحيرا الراهب، ونظراؤه.

ويدخل بقيد: "مؤمنًا به"، كل مكلف من الجن والإنس. ويدخل فيه ـ أيضًا ـ من ارتد وعاد إلى الإسلام قبل أن يموت، سواء اجتمع به ﷺ مرة أخرى أم لا، وهذا هو الصحيح المعتمد.

وخرج بقيد: "ومات على الإسلام"، من لقيه مؤمنًا به ثم ارتد ومات على ردته.

وقد وُجِدَ من ذلك عدد يسير؛ كعبيد الله بن جحش، الذي كان زوجًا لأم حبيبة؛ فإنه أسلم معها وهاجر إلى الحبشة، فتنصَّر هناك ومات على النصرانية. وكعبد الله بن خطل، الذي قُتِلَ وهو متعلق بأستار الكعبة. وكربيعة بن أميّة بن خلف.

وقد ذكر بعض العلماء أن من رأى النبي ﷺ، يُعَدُّ صحابيًا. وهذا محمول على من بلغ سن التمييز؛ إذ من لم يميز لا تصح نسبة الرؤية إليه، نعم يصدق أن النبي ﷺ رآه، فيكون صحابيًا من هذه الحيثية، ومن حيث الرواية يكون تابعيًا.

والصحابي في إطلاقه يشمل: الحر، والعبد، والمولى، والذكر، والأنثى، والكبير، والصغير إذا انطبقت عليه الشروط السابقة؛ لأن المراد هو الجنس أي جنس الصحابة، وهذا التعريف هو المختار عند المحققين من العلماء كالبخاري وشيخه الإمام أحمد وغيرهما.(١)

---

(١) ينظر صحيح البخاري (٣/ ١٣٢٥) فتح المغيث للسخاوي (٣/ ٩٣) الغاية في شرح الهداية لابن =

ثانياً: ثناء القرآن والسنة على الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ:

لقد تضافرت النصوص في الثناء على الصحابة الأطهار الكرام الأبرار رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ولا ينكر ذلك إلا صاحب هوى وبدعة وسأذكر بعضا منها على النحو التالي:

(أ) الأدلة من كتاب الله تعالى على فضائل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ:

كفى فخراً للصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، أنَّ الله سبحانه وتعالى اصطفاهم لصحبة نبيه ﷺ وأنَّ ذكرهم في القرآن الكريم باق إلى أن يرث الله تعالى الأرض وما عليها.

يقول الحق تبارك وتعالى واصفـاً نبيه ﷺ وصحابته الكرام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴾(١).

وفي هذه الآية يأتي الثناء على أصحاب رسول الله ﷺ بعد الثناء على سيدنا محمد ﷺ وإثبات رسالته؛ وقد رسم لهم القرآن الكريم بأسلوبه المعجز صورة رائعة مع الكفار ومع أنفسهم: ﴿ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ﴾ في عبادتهم: ﴿ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا ﴾ مخلصين لله وحدة ﴿ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ﴾، وهذه الأعمال الخالصة لله تعالى أورثتهم سيما الصالحين كما قال تعالى: ﴿يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ

=

الجزري (١/ ٢٣٢) الإصابة لابن حجر (١/ ١٥٩) نخبة الفكر، لابن حجر (٤/ ٧٢٤) الإحكام للآمدي (٢/ ٩٢)،

(١) سورة الفتح:٢٩.

وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ﴾ وهذه صفتهم فيها، ولقطات متتابعة تصور كمالهم في الإنجيل: ﴿ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِي ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ﴾.

قال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وَهَذِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ قَدْ بَيَّنَ اللهُ فِيهَا أَنَّهُ ضَرَبَ الْمَثَلَ فِي الْإِنْجِيلِ لِلنَّبِيِّ ﷺ وَأَصْحَابِهِ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ بِأَنَّهُمْ كَالزَّرْعِ يَظْهَرُ فِي أَوَّلِ نَبَاتِهِ رَقِيقًا ضَعِيفًا مُتَفَرِّقًا، ثُمَّ يَنْبُتُ بَعْضُهُ حَوْلَ بَعْضٍ، وَيَغْلَظُ وَيَتَكَامَلُ حَتَّى يَقْوَى وَيَشْتَدَّ وَتُعْجِبَ جَوْدَتُهُ أَصْحَابَ الزِّرَاعَةِ، الْعَارِفِينَ بِهَا، فَكَذَلِكَ النَّبِيُّ ﷺ وَأَصْحَابُهُ كَانُوا فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ فِي قِلَّةٍ وَضَعْفٍ ثُمَّ لَمْ يَزَالُوا يُكْثِرُونَ وَيَزْدَادُونَ قُوَّةً حَتَّى بَلَغُوا مَا بَلَغُوا"(١)

وقال بعض المفسرين في الآية: مكتوب في الإنجيل سيخرج قوم ينبتون نبات الزرع يخرج منهم قوم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر(٢).

ومن أهم ما يجب أن يلتفت إليه في هذه الآية هو أنه تعالى أخبر بصدق الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وصحة أعمالهم وإخلاص قلوبهم ونقائها وطهارة بواطنهم وصفائها وهم إنما يعملون الطاعات ويؤدون العبادات رجاء نيل رضاه وفضله فقال: ﴿ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ﴾، وذلك لتميز ركوعهم وسجودهم عن ركوع الكفار وسجودهم، وركوع المرائي وسجوده فإنه لا يبتغي به ذلك.

ثم يأتي بعد ذلك الحاقدون على صحابة رسول الله ﷺ فيقدحون في عدالتهم ويكفرونهم، وما ذاك إلا بسبب الحقد الدفين على دين محمد، الذي حطم العبودية لغير الله فالقدح في الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ قدح في من ابتعث وأرسلهم سفراء له في كل

---

(١) أضواء البيان (٧ / ٣٩٨)

(٢) ينظر تفسير الطبري (٢٢/ ٢٦٨)، تفسير البغوي (٤/ ٢٤٥)، تفسير القرطبي (٣/ ٣٤٥).

أرجاء الأرض.

وقال جل جلاله مخبرا برضاه عن أولئك السابقين إلى الإسلام من المهاجرين والأنصار ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين وإعداده تعالى لهم جنات فيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾(١).

قال البغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِينَ، الَّذِينَ هَاجَرُوا قَوْمَهُمْ وَعَشِيرَتَهُمْ وَفَارَقُوا أَوْطَانَهُمْ، وَالْأَنْصارِ، أَيْ: وَمِنَ الْأَنْصَارِ، وَهُمُ الَّذِينَ نَصَرُوا رَسُولَ اللهِ ﷺ عَلَى أَعْدَائِهِ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَآوَوْا أَصْحَابَهُ، وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسانٍ، قيل: بَقِيَّةُ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ سِوَى السَّابِقِينَ الْأَوَّلِينَ.

وَقِيلَ: هُمُ الَّذِينَ سَلَكُوا سَبِيلَهُمْ فِي الْإِيمَانِ وَالْهِجْرَةِ أَوِ النُّصْرَةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ)(٢).

وقال تعالى ممتدحا المهاجرين والأنصار في آية أخرى:

﴿لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ * وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ * وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا

(١) سورة التوبة:١٠٠.

(٢) تفسير البغوي (٢/ ٣٨٢).

لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[١].

ولو وقف كل شيعي يجد في نفسه شيئا على صحابة النبي ﷺ وقفة صادقة متجرداً عن التبعية والعواطف الكاذبة مع قوله تعالى بعد أن زكى صحابة نبيه الكريم ﴿ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[٢]، لعلم أن ما يتلقاه من معممي شيوخه تجاه صفوة البشرية صحابة خير البرية كلها أكاذيب تتنافى مع كلام الله الذي شهد لهم بالإيمان والتقوى بل وبشرهم بالرضوان وهم أحياء على الأرض، ولست أدري بأي عقل يتفكرون؟ ! وكيف على الله يجرؤن !! فيكذِّبون كلام ربهم ويصدقون هذيان وأكاذيب معمميهم.

وقال جل شأنه: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴾[٣].

المعنى: قسم الله تعالى المؤمنين في هاتين الآيتين إلى قسمين:[٤]

القسم الأول: المهاجرون الأولون، وقد أثبت لهم تعالى أربعة أمور تدل على علو شأنهم ورفعة مكانتهم.

أولها: أنهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وقبلوا جميع التكاليف التي بلغها النبي ﷺ إليهم.

وثانيها: أنهم فارقوا الأوطان، وتركوا الأقارب والجيران في طلب مرضاة الله.

وثالثها: أنهم جاهدوا بأموالهم وأنفسهم، فأما جهادهم بالمال فلأنهم لما

---

(١) سورة الحشر: ٨-١٠.

(٢) سورة الحشر: ١٠.

(٣) سورة الأنفال: ٧٤.

(٤) ينظر تفسير الرازي (١٥/ ٥١٥).

فارقوا الأوطان ضاعت دورهم ومساكنهم وضياعهم، كما أنهم احتاجوا إلى الإنفاق على تلك الغزوات، وأما المجاهدة بالنفس، فلما أقدموا عليه من مباشرة القتال واقتحام المعارك، والخوض في المهالك، وذلك يدل على أنهم أزالوا أطماعهم عن الحياة وبذلوا أنفسهم في سبيل الله.

ورابع هذه الصفات: أنهم كانوا أول الناس إقداماً على هذه الأفعال والتزاماً لهذه الأحوال؛ ولهذه المسابقة أثر عظيم في تقوية الدين. وإنما كان السبق موجباً للفضيلة، لأن إقدامهم على هذه الأفعال يوجب اقتداء غيرهم بهم، فيصير ذلك سبباً للقوة أو الكمال.

القسم الثاني: الأنصار، ونعتهم سبحانه بأنهم آووا النبي ﷺ ومن هاجر معه في مساكنهم، وآثروهم على أنفسهم وأولادهم، وبأنهم سالموا من سالمهم، وعادوا من عاداهم، ولهذا شرفهم الله بهذا الوصف، حتى أصبح اسم الأنصار علماً عليهم مدى الدهر.

ثم إن الله سبحانه وتعالى بين أن هذين القسمين (هم المؤمنون حقاً) وقال – هم – وهو ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر، يفيد قصر المبتدأ على الخبر، أي كأنهم هم وحدهم المؤمنون لا غيرهم، وهذا من باب المدح العظيم، أولئك جميعاً لهم مغفرة من الله ورزق كريم في الدنيا والآخرة؛ وقدم الجار والمجرور لمزيد اختصاصهم بهذه المنزلة العظيمة، أي: كأن المغفرة والرحمة وجدت لهم، فهم يستحقونها على الوجه الأكمل.

ثم ألحق تبارك وتعالى بهذين القسمين قسماً ثالثاً وهم المؤمنون المهاجرون المجاهدون الذين جاؤوا من بعدهم وساروا على نهجهم، ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنۢ بَعۡدُ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ مَعَكُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ مِنكُمۡۚ وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي

كِتَٰبِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[١].

مما تقدم يتبين لنا وجه الاستدلال من الآية: وهو أن الله سبحانه وتعالى أثنى على المهاجرين والأنصار، وصدق عليهم وصف الإيمان، ثم مدح بقية الصحابة ممن هاجر وجاهد، فيكون هذا الثناء العاطر والمدح الجزيل والشهادة الإلهية شاملة لجميع أصحاب رسول الله ﷺ ولا ينال هذا الثناء والمدح إلا من كان عدلاً.

وفي سورة الفتح يبشر الله تعالى صفوة صحابة النبي ﷺ بالرضوان ودخول الجنان فيقول: ﴿ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾[٢].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ:" يخْبِرُ تَعَالَى عَنْ رِضَاهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ بَايَعُوا رَسُولَ اللهِ ﷺ تَحْتَ الشَّجَرَةِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ ذِكْرُ عِدَّتِهِمْ، وَأَنَّهُمْ كَانُوا أَلْفًا وَأَرْبَعَمِائَةٍ، وأن الشجرة كانت سمرة بأرض الحديبية[٣].

(ب) الأدلة من السنة النبوية على فضائل الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ:

لقد ورد الثناء في السنة النبوية على الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ في أحاديث كثيرة مستفيضة ومتواترة منها الصحيح ومنها الحسن ومن ذلك:

١- حديث أبي بردة عن أبيه رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: صلينا مع رسول الله ﷺ ثم قلنا: لو جلسنا حتى نصلي العشاء، قال: فجلسنا فخرج علينا فقال: (ما زلتم ههنا) قلنا: يا رسول الله صلينا معك المغرب ثم قلنا نجلس حتى نصلي معك العشاء فقال: ‘‘النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابي

---

(١) سورة الأنفال:٧٥.

(٢) سورة الفتح: ١٨.

(٣) تفسير ابن كثير، (٧/ ٣٣٩)

فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون "(١).

٢- عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ " يأتي على الناس زمان فيغزو فئام من الناس، فيقولون: فيكم من صاحب رسول الله ﷺ؟ فيقولون لهم: نعم، فيفتح لهم. ثم يأتي على الناس زمان فيغزو فئام من الناس فيقال: فيكم من صاحب أصحاب رسول الله ﷺ؟ فيقولون: نعم، فيفتح لهم، ثم يأتي على الناس زمان فيغزو فئام من الناس فيقال: هل فيكم من صاحب أصحاب رسول الله ﷺ؟ فيقولون: نعم، فيفتح لهم "(٢).

٣- عن عمران بن حصين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: ''خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم. قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة. ثم إنَّ بعدكم قوما يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يوفون، ويظهر فيهم السمن ".(٣)

٤- عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: ''آية الإيمان حب الأنصار، وآية النفاق بغض الأنصار".(٤)

٥- عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ:" لا تسبوا أصحابي فو الذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما أدرك مدَّ أحدهم ولا نصيفه"(٥)

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب بيان أن بقاء النبي أمان لأصحابه برقم (١٥٣١) .

(٢) رواه البخاري في باب فضل أصحاب النبي برقم (٣٤٤٩) ومسلم في فضائل الصحابة،برقم (٢٥٣٢) .

(٣) رواه البخاري في صحيحه،فضائل اصحاب النبي برقم (٣٦٤٠) .

(٤) رواه البخاري في صحيحه، باب حلاوة الإيمان برقم (١٧) .

(٥) رواه البخاري في صحيحه، باب قول النبي لو كنت متخذا خليلا برقم (٣٤٧٠) .

ثالثاً: حكم سبّ الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ

أجمع العلماء على أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كلهم عدول ولا يجوز لمسلم أن ينتقصهم بل الواجب ذكر محاسنهم والإعراض عما شجر بينهم.(١)

وسب الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ محرم في الكتاب والسنة،والأدلة على ذلك على نوعين:

أدلة عامة:

وهي النصوص التي تحرم غيبة المسلم وهمزه ولمزه كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتٗا فَكَرِهۡتُمُوهُۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٞ رَّحِيمٞ﴾(٢) وأدنى أحوال الساب لهم أن يكون مغتابا.

وقال تعالى: ﴿وَيۡلٞ لِّكُلِّ هُمَزَةٖ لُّمَزَةٍ﴾(٣) والطعن بهم من الهمز، واللَّمز وقال عز وجل ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ بِغَيۡرِ مَا ٱكۡتَسَبُواْ فَقَدِ ٱحۡتَمَلُواْ بُهۡتَٰنٗا وَإِثۡمٗا مُّبِينٗا﴾(٤) والصحابة هم صدور المؤمنين فإنهم هم المواجهون بالخطاب في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ وهم لم يكتسبوا ما يوجب أذاهم.

أدلة خاصّة بالصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ:

وهي أنّ الله تعالى رضي عنهم رضًا مطلقـًا بقوله ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى (٣/ ٤٦٠)

(٢) سورة الحجرات:١٢.

(٣) سورة الهمزة:١.

(٤) سورة الأحزاب:٥٨.

جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴾(١)، فرضي سبحانه وتعالى عن السابقين من غير اشتراط إحسان ولم يرض عن التابعين إلا أن يتبعوهم بإحسان.

وقال تعالى ﴿ لَّقَدۡ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ يُبَايِعُونَكَ تَحۡتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمۡ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيۡهِمۡ وَأَثَٰبَهُمۡ فَتۡحٗا قَرِيبٗا ﴾(٢) والله تعالى لا يرضى إلا عن عبد علم أنه يوافقه على موجبات الرضى، ومن رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ لم يسخط عليه أبداً، فقد بين تعالى في موضع آخر، أن هؤلاء الذين رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ هم من أهل الثواب في الآخرة يموتون على الإيمان الذي به يستحقون ذلك كما في قوله تعالى ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴾(٣)، فكل ما أخبر الله أنه رضي عنه فإنه من أهل الجنة(٤).

وقد اختلف العلماء في حكم من سب الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ بعد اتفاقهم على تحريم ذلك على عدة أقوال:

القول الأول:

أنه لا يكفر، بل يعزر ويحبس، وقال به جمهور العلماء.(٥)

قال الإمام النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (واعلم أنَّ سب الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ حرام من فواحش المحرمات سواء من لابس الفتن منهم وغيره، لأنهم مجتهدون في تلك

(١) سورة التوبة:١٠٠.
(٢) سورة الفتح:١٨.
(٣) سورة التوبة:١٠٠.
(٤) ينظر الصارم المسلول (٣/ ١٠٦٧) .
(٥) ينظر الصواعق المحرقة (١/ ١٤٠) الصارم المسلول (٣/ ١٠٨٦)

الحروب متأولون.... قال القاضي: وسب أحدهم من المعاصي الكبائر ومذهبنا مذهب الجمهور أنه يعزر ولا يقتل)[١].

وقد استدلوا بأدلة منها:[٢]

قصة أبي بكر، وهي أن رجلا أغلظ لأبي بكر وشتمه فقال أبو برزة أقتله؟ فانتهره وقال:" ليس هذا لأحد بعد الحدود "[٣].

أ) أن الله تعالى ميز بين مؤذي الله ورسوله ومؤذي المؤمنين فجعل الأول ملعونا في الدنيا والآخرة وقال في الثاني: فقد احتملوا بهتانا وإثما مبينا ومطلق البهتان والإثم ليس بموجب للقتل وإنما هو موجب للعقوبة في الجملة فتكون عليه عقوبة ولا يلزم من العقوبة جواز القتل.

ب) قول النبي ﷺ (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني والمفارق لدينه التارك للجماعة)[٤].

أن مطلق السب لغير الأنبياء لا يستلزم الكفر لأنَّ بعض من كان على عهد النبي ﷺ كان ربما سبّ بعضهم بعضا ولم يكفر أحد بذلك.

ج) لأنَّ أشخاص الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لا يجب الإيمان بهم بأعيانهم فسب الواحد منهم لا يقدح في الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله.

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم (١٦/ ٩٣) .

(٢) ينظر الصارم المسلول (٣/ ١٠٨٦)

(٣) مسند أبي بكر الصديق، للمروزي (١٣٠)، معرفة علوم الحديث، للحاكم (١٤١).

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الديات برقم (٦٨٧٨)

القول الثاني:

أنَّ من سبّ الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمۡ يقتل، وهي رواية عن الإمام مالك رَحِمَهُٱللَّهُ ومشهور مذهب الإمام مالك كقول الجمهور.(١)

وقالت طائفة من أهل الكوفة بكفر من سب الصحابة(٢).

أدلة من قال بكفر من سبّ الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمۡ:

استدلوا بقوله تعالى ﴿ مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗاۖ سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمۡ فِي ٱلۡإِنجِيلِ كَزَرۡعٍ أَخۡرَجَ شَطۡـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا ﴾(٣)

قالوا: علق الحكم بوصف مشتق مناسب، لأن الكفر مناسب لأن يغاظ صاحبه، فإذا كان هو الموجب لأن يغيظ الله صاحبه بأصحاب محمد ﷺ فمن غاظه الله بأصحاب محمد ﷺ فقد وجد في حقه موجب ذلك وهو الكفر.

والراجح في هذه المسألة هو:

التفصيل وهو ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُٱللَّهُ إذ يقول:

١- (أما من اقترن بسبه دعوى أن عليا إله أو أنه كان هو النبي، وإنما غلط جبريل في الرسالة فهذا لا شك في كفره، بل لا شك في كفر من توقف في تكفيره.....

---

(١) ينظر الصواعق المحرقة (١/ ١٤٠)

(٢) كعبد الله بن إدريس، ينظر المصدر السابق (١/ ١٤٢)

(٣) سورة الفتح:٢٩.

٢- وأما من سبهم سبًا لا يقدح في عدالتهم ولا في دينهم مثل: وصف بعضهم بالبخل أو الجبن، أو قلة العلم أو عدم الزهد ونحو ذلك، فهذا يستحق التأديب والتعزير ولا يحكم بكفره بمجرد ذلك، وعلى هذا يحمل كلام من لم يكفر من العلماء.

٣- وأما من لعن وقبح مطلقًا فهذا محل الخلاف فيهم لتردد الأمر بين لعن الغيظ، ولعن الاعتقاد.

٤- وأما من جاوز ذلك إلى أن زعم أنهم ارتدوا بعد رسول الله ﷺ إلا نفراً قليلاً لا يبلغون بضعة عشر نفسًا، أو أنهم فسّقوا عامتهم، فهذا لا ريب في كفره فإنه مكذب لما نص عليه القرآن الكريم في غير موضع من الرضى عنهم، والثناء عليهم، بل من يشك في كفر مثل هذا فإن كفره متعين، فإن مضمون هذه المقالة أن نقلة الكتاب، والسنة كفار، أو فساق...

وبالجملة فمن أصناف السابة من لا ريب في كفره، ومنهم من لا يحكم بكفره، ومنهم من يتردد فيه)[1].

---

(١) الصارم المسلول (٣/ ١١٠٨-١١١٣)

المبحث الأول

ذكر روايات حديث الحوض من كتب أهل السنة والجماعة

١- عن بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: خطب رسول الله ﷺ فقال " يأيها الناس إنكم محشورون إلى الله عراة غرلا ثم قال: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾[1] إلى آخر الآية ثم قال: وإن أول الخلائق يُكسَى يوم القيامة إبراهيم ألا وإنه يُجاء برجال من أمتى فيُؤخذُ بهم ذات الشمال فأقول: يا رب أصحابي فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك فأقول كما قال العبد الصالح: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[2] فيقال: إن هؤلاء لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم"[3].

٢- عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: "ليَرِدَنَّ عَليَّ ناسٌ من أصحابي الحَوْضَ حتى عرفتهم اختلجوا دوني فأقول أصحابي فيقول لا تدري ما أحدثوا بعدك"[4] ورواه مسلم بلفظ: "إنَّ النبي ﷺ قال ليردن علي الحوض رجالٌ ممن صاحَبني حتى إذا رأيتهم ورفعوا إليَّ اختلجوا دوني، فلأقولن أي ربِّ أصيحابي أصيحابي، فليقالنَّ لي إِنَّك لا تدري ما أَحْدَثوا بعدك"[5].

٣- عن سهل بن سعد الساعدي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال النبي ﷺ: "إني فرطكم على الحوض من مرَّ عليَّ شرب ومن شرب لم يظمأ أبداً ليردن عليَّ أقوام أعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم قال أبو حازم: فسمعني النعمان بن أبي عياش فقال:

---

(١) سورة الأنبياء: ١٠٤.

(٢) سورة المائدة: ١١٧.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن برقم (٤٣٤٩)

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق برقم (٦٢١١).

(٥) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل برقم (٢٣٠٤).

هكذا سمعت من سهل؟فقلت نعم. فقال: أشهد على أبي سعيد الخدري لسمعته وهو يزيد فيها فأقول: إنهم مني فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك فأقول:سحقا سحقا لمن غير بعدي"(١) .

٤- عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه كان يحدث أن رسول الله ﷺ قال: "يَرِدُ علي يوم القيامة رهط من أصحابي فيجلون عن الحوض فأقول يا رب أصحابي فيقول إنك لا علم لك بما أحدثوا بعدك إنهم ارتدوا على أدبارهم القهقرى"(٢).

٥- عن ابن المسيب أنه كان يحدث عن أصحاب النبي ﷺ قال:" يرد علي الحوض رجال من أصحابي فيحلؤون عنه(٣) فأقول: يا رب أصحابي فيقول: إنك لا علم لك بما أحدثوا بعدك إنهم ارتدوا على أدبارهم القهقرى"(٤).

٦- عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: "بينا أنا نائم إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال: هلم فقلت: أين؟ قال: إلى النار والله. قلت: وما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقرى،ثم إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال: هلم قلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: ما شأنهم قال: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقرى فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النَّعم"(٥)

٧- عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ:" ليردن علي ناس من أصحابي الحوض حتى عرفتهم اختلجوا دوني فأقول: أصحابي فيقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك".(٦)

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق برقم (٦٢١٢)

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق برقم (٦٢١٣) .

(٣) يعني: يجلون عنه .

(٤) رواه البخاري صحيحه، كتاب الرقاق برقم (٦٢١٤)

(٥) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق برقم (٦٢١٥) .

(٦) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق برقم (٦٥٨٢) ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل النبي ﷺ =

المبحث الثاني

استدلال الرافضة بالحديث على ردة الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ

كثيراً ما يدندن الرافضة حول هذا الحديث، ويستدلون به على تكفير معظم الصحابة فيزعمون أن الصحابة قد بدلوا وغيروا، بل ارتدوا على أدبارهم بعد موت النبي ﷺ إلاّ القليل الذي عبر عنه بـ «همل النَّعم».

ومن خلال البحث في كتب القوم وجدت أنهم فرحون مستبشرون بهذه الروايات التي رواها أهل السنة في كتبهم ولسان حال القوم يقول: وشهد شاهد من أهله، والملاحظ أنهم يذكرون روايات حديث الحوض مع ذكر آيات الردة.

ولكن الملفت – أيضا – أنهم لم يدونوا شيئا من شروحات علماء أهل السنة لروايات الحديث وما ذاك إلا للتلبيس على القارئ الشيعي، وإليك بعضا مما دونته أيديهم وستشهد عليهم هذه الأيادي يوم يأذن الله لها فتنطق.

١- قال جعفر السبحاني: (ظهرت بين الأُمّة الإسلامية ظاهرة الارتداد، مثلما ارتدّ بعض أصحاب المسيح ودلّ اليهودَ على مكانه، وهذا هو البخاري يروي في حديث أنّ أصحاب النبي يُمنعون من الحوض، ويقول النبي: لماذا يمنعون، مع أنّهم أصحابي، فيجاب أنّهم ليسوا من أصحابك، إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك، إنّهم ارتدّوا على أدبارهم القهقرى.

- إنّهم خصّوا العقوبات بالفقراء دون الأغنياء، فإذا سرق الفقير منهم أجروا عليه الحد، وإذا سرق الغني، امتنعوا منه – على ما رواه مسلم في صحيحه–، فقد ابتليت الأُمّة بهذه الظاهرة منذ رحيل النبي صلَّى الله عليه وآله وسلَّم، فقد عُطِّلَت

=

برقم (٢٣٠٤).

الحدود في خلافة عثمان، كما نطق به التاريخ.

• إنّهم حرّفوا كتبهم، بتفسيرها على غير وجهه، ويكفي في التشابه هذا المقدار من التحريف، وقد روي عن الإمام الجواد عَلَيْهِ السَّلَامُ أنّه قال: «المسلمون: أقاموا حروفه وحرّفوا حدوده، فهم يروونَه ولا يرعونه»(١)

٢- وقال سليم الحسني: (إن مدرسة الخلفاء تقول بعدالة جميع الصحابة، ولا يتطرق الشك عندهم في عدالة أي فرد منهم، ولذلك فإنهم يأخذون سنة الرسول (ص) -ﷺ- من أي فرد وصف عندهم بأنه صحابي.لست أدري كيف يكون كل الصحابة عدولا، وإن اللّه سبحانه يقول في سورة ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴾(٢) وإن الذين أخبر الله بنفاقهم، وإن الرسول (ص) -ﷺ- لا يعلم نفاقهم، كانوا من الصحابة من أهل المدينة.وكيف يكون كل الصحابة عدولا والرسول (ص) -ﷺ- يقول لهم " لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض ".فإن الذين خاطبهم الرسول (ص) -ﷺ- بهذا القول كانوا ممن يعاشرونه من الصحابة.لست أدري كيف يكون كل الصحابة عدولا وقد قال الرسول (ص) -ﷺ-: ''إنه يجاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول يا رب أصيحابي، فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك.

فأقول كما قال العبد الصالح ﴿ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾(٣) فيقال إن هؤلاء لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم ".وفي رواية: " ليردنَّ علي ناس من أصحابي الحوض حتى إذا

(١) المناهج التفسيرية في علوم القرآن، للسبحاني (١١/ ٢)

(٢) سورة التوبة:١٠١.

(٣) سورة المائدة:١١٧.

عرفتهم اختلجوا دوني، فأقول أصحابي فيقول لا تدري ما أحدثوا بعدك " وفي صحيح مسلم " ليردنَّ علي الحوض رجال ممن صاحبني حتى إذا رايتهم رفعوا إلي اختلجوا دوني، فلأقولن: أي رب أصيحابي فليقالن لي إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك "(١)

٣- وقال السبحاني: (روى البخاري أيضـاً في صحيحه في باب (وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم) من كتب التفاسير بسنده عن ابن عباس قال:

خطب رسول اللّه صلَّى اللّه عليه وآله وسلَّم فقال: "ألا وإنّه يجاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم ذات الشّمال فأقول يا ربّ: أصحابي... فيقول: إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول كما قال العبد الصّالح ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾(٢) فيقال: إنّ هؤلاء لم يزالوا مرتدّين على أعقابهم ما فارقتهم".

غير أنّ هناك آيات جمّة إلى جانب ذلك تدلّ على عدم كون الصحابة كلّهم عدولاً، بل وممدوحين، إذ فيهم المنافق الذي يقلّب الأُمور على النبيّ صلَّى اللّه عليه وآله وسلَّم وفيهم من مرد على النفاق ونبت عليه: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾(٣)(٤)

٤- ومن افتراءاتهم الصريحة قول: - هاشم الحسيني -:(عدالة الصحابة: وجاء فيه أن النبي (ص) -ﷺ- قال: "يرد علي يوم القيامة رهط من أصحابي

(١) مصطلحات قرآنية ص (٧/ ٥).

(٢) سورة المائدة: ١١٧.

(٣) سورة المائدة:١٠١.

(٤) مفاهيم القرآن، جعفر السبحاني (٢٧/ ١٣)

فيُحَلّئون عن الحوض فأقول يا رب أصحابي، فيقول: إنك لا علم لك بما أحدثوا بعدك. إنهم ارتدوا على أدبارهم القهقرى ".

وجاء في الصحيح للبخاري عن سهل بن سعد أن النبي (ص) -ﷺ- قال: "ليوردن علي أقوام أعرفهم ويعرفوني، ثم يحال بيني وبينهم، فأقول إنهم مني، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول سحقا سحقا لمن غير وبدل ".

وجاء فيه عن عبد الله أن النبي (ص) -ﷺ- قال: "أنا فرطكم على الحوض، وليرفعن رجال منكم، ثم ليختلجن دوني، فأقول يا ربي أصحابي ! فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك ".

وروي عن أسماء بنت أبي بكر، أن النبي (ص) -ﷺ- قال: "إني على الحوض حتى أنظر من يرد علي منكم، وسيؤخذ ناس دوني، فأقول يا ربي مني، ومن أمتي فيقال: هل شعرت ما عملوا بعدك والله ما برحوا يرجعون على أعقابهم "، إلى غير ذلك من المرويات في مجاميع الحديث عند السنة.

والجدير بالذكر أن هذه المرويات لم تتعرض للمنافقين والمتآمرين في عهد الرسول (ص) -ﷺ- على سلامة الدعوة الإسلامية، وعلى الرسول (ص) -ﷺ- نفسه بصفته الحامل للوائها كما نصت على ذلك سورة التوبة وغيرها، بل تعرضت لأصحابه من بعده وما سينتهي إليه أمرهم، من حيث خروجهم عن الجادة، والخط الذي وضعه لهم، وهي تصرح بأنهم سيرتدون من بعده ويرجعون على أعقابهم إلى الوراء، أي إلى ما يشبه حالتهم قبل الإسلام، وبذلك تكون قد أضافت مجموعة منهم إلى المجموعة التي تعرضت لها سورة التوبة وغيرها من سور القرآن وآياته، وبصميمة الذين وصفهم بالارتداد إلى الفئة الأولى ينتج أنَّ أكثر الصحابة قد خالفوا الرسول ولم يتبعوا سنته،وسيرته، ومع ذلك فالجمهور من السنة يقفون منهم موقف

المغالي، ويصفونهم بالعدالة والاستقامة والرسول يصفهم بالارتداد، ويقول: (لا ينجو منهم إلا مثل همل النعم)، وهم يقولون: بأنهم ناجون ولو خالفوا الضرورات واستحلوا المنكرات لأنهم مجتهدون، والمجتهد مأجور على كل حال وإذ تخطى الحق وتعمد الباطل وخالف الضرورات من دين الإسلام كما فعل العشرات منهم.

وكيف يصح وصفهم بالعدالة، وفيهم من عاب على النبي (ص)- ﷺ - تصرفه في الصدقات كما جاء في الآية من سورة المائدة، وفيهم من آذاه كما تنص على ذلك الآية من سورة البقرة، وفيهم من اتخذ مسجدا ضراراً وكفراً وتفريقـاً بين المؤمنين، كما تنص على ذلك الآية من سورة التوبة، وفيهم الذين تخلفوا عن غزوة تبوك، وكانوا أكثر من ثمانين رجلا، وحلفوا له الإيمان الكاذبة، كما نصت على ذلك الآية ﴿ يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِن تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴾ وفيهم أربعة عشر رجلا تعاقدوا على اغتيال الرسول في ظلمات الليل، وفيهم من إذا أصابت الرسول حسنة تسؤهم، وان أصابته مصيبة سرتهم وفرحوا بها، إلى غير ذلك من الأصناف التي نص عليها القرآن، وفيهم من ارتدوا بعد موته وغيروا وبدلوا، ولم ينفذوا وصيته في علي وأهل بيته وآذوا ابنته حتى ماتت وهى غضبى عليهم كما نص على ذلك البخاري في صحيحه، مع أنهم سمعوه أكثر من مرة يقول، فاطمة بضعة مني من آذاها فقد آذاني، وفيهم من أراقوا دماء المسلمين وخاضوا جميع الفتن، ومارسوا أنواع الشهوات..." الخ[١]

٥- ذكروا رواية عن جعفر الصادق رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال:(كان الناس أهل ردة بعد النبي ﷺ إلاّ ثلاثة فقلت: ومن الثلاثة؟ فقال: المقداد بن الأسود وأبو ذر الغفاري وسلمان..)[٢].

---

(١) دراسات في الكافي للكليني والصحيح للبخاري، هاشم الحسني (١٢/ ١)

(٢) الكافي للكليني (٨/ ٢٠٠)، تفسير العياشي (١/ ٢١٣)، بحار الأنوار للمجلسي (٢٢/ ٣٣٣)، تفسير =

٦- وقال المفيد: (قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّـٰكِرِينَ ﴾[1] فأخبر تعالى عن ردتهم بعد نبيه صلى الله عليه وآله على القطع والثبات)[2]

٧- ومن رواياتهم عن أبي ذر قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ قال رسول الله صلى الله عليه وآله " يرد علي أمتي يوم القيامة على خمس رايات، فراية مع عجل هذه الأمة، فأسألهم ما فعلتم بالثقلين من بعدي؟ فيقولون: أما الأكبر فحرفناه ونبذناه وراء ظهورنا، وأما الأصغر فعاديناه وأبغضناه وظلمناه، فأقول: ردوا النار ظماء مظمئين مسودة وجوهكم، ثم يرد علي راية مع فرعون هذه الأمة، فأقول لهم: ما فعلتم بالثقلين من بعدي؟ فيقولون: أما الأكبر فحرفناه ومزقناه وخالفناه، وأما الأصغر فعاديناه وقاتلناه، فأقول: ردوا النار ظماء مظمئين مسودة وجوهكم، ثم يرد علي راية مع سامري هذه الأمة فأقول لهم: ما فعلتم بالثقلين من بعدي؟ فيقولون: أما الأكبر فعصيناه وتركناه، وأما الأصغر فخذلناه وضيعناه فأقول: ردوا النار ظماء مظمئين مسودة وجوهكم، ثم يرد علي راية ذي الثدية مع أول الخوارج وآخرهم فأسألهم ما فعلتم بالثقلين من بعدي؟ فيقولون: أما الأكبر فمزقناه وبرئنا منه وأما الأصغر فقاتلناه وقتلناه، فأقول: ردوا النار ظماء مظمئين مسودة وجوهكم، ثم يرد علي راية إمام المتقين وسيد المرسلين وقائد الغر المحجلين

=

كنز الدقائق للمشهدي (٣/ ٢٦٤).

(١) سورة آل عمران: ١٤٤.

(٢) الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين (٤/ ١٣)

ووصي رسول رب العالمين، فأقول لهم: ما فعلتم بالثقلين من بعدي؟.....)[١].

هذه بعض الشواهد اليسيرة من كتب الرافضة وإلا فلا يكاد يخلو كتاب من كتبهم من الحديث عن ردة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لأنَّ أصول مذهبهم تستلزم ذلك.

المبحث الثالث

الرد على شبهة الاستدلال بالحديث على ردّة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ

لا بد من الإشارة أولا إلى أن أول المتهمين بالردة من عموم الصحابة في دين الرافضة هم أجلاء الصحابة وكبراؤهم كأبي بكر، وعمر، وعثمان وبقية العشرة، وأهل بدر، وبيعة الرضوان، وبقية المهاجرين، والأنصار، وأمهات المؤمنين وغيرهم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

وسيكون الرد على هذه الشبهة من خلال محاور ثلاثة:

أولا: أقوال شراح الحديث من أهل السنة في من يذاد عن الحوض:

١. قال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: "وهذه طائفة من أقوال أهل العلم في تلك الأحاديث:

مما اختلف العلماء في المراد به على أقوال:

أحدها: أن المراد به المنافقون، والمرتدون، فيجوز أن يُحشروا بالغرة والتحجيل، فيناديهم النبي ﷺ للسيما التي عليهم، فيقال: ليس هؤلاء مما وُعدتَ بهم، إن هؤلاء بدَّلوا بعدك، أي: لم يموتوا على ما ظهر من إسلامهم.

(١) تفسير كنز الدقائق للمشهدي (٣/ ٢١٣)

والثاني: أن المراد من كان في زمن النبي ﷺ، ثم ارتد بعده، فيناديهم النبي ﷺ، وإن لم يكن عليهم سيما الوضوء، لما كان يعرفه ﷺ في حياته من إسلامهم، فيقال: ارتدوا بعدك.

والثالث: أن المراد به أصحاب المعاصي والكبائر الذين ماتوا على التوحيد، وأصحاب البدع الذين لم يخرجوا ببدعتهم عن الإسلام.(١)

٢- وقال الخطابي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "لم يرتد من الصحابة أحد، وإنما ارتد قوم من جفاة العرب، ممن لا نصرة له في الدين، وذلك لا يوجب قدحًا في الصحابة المشهورين، ويدل قوله: (أصيحابي) بالتصغير على قلة عددهم"(٢).

٣- وقال الشيخ عبد القاهر البغدادي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

"أجمع أهل السنَّة على أن الذين ارتدوا بعد وفاة النبي ﷺ من كِندة، وحنيفة، وفزارة، وبني أسد، وبني بكر بن وائل، لم يكونوا من الأنصار، ولا من المهاجرين قبل فتح مكة، وإنما أطلق الشرع اسم المهاجرين على من هاجر إلى النبي ﷺ قبل فتح مكة، وأولئك بحمد الله ومنِّه درجوا على الدين القويم، والصراط المستقيم.

وأجمع أهل السنة على أن من شهد مع رسول الله بدراً: من أهل الجنة، وكذلك كل مَن شهد معه بيعة الرضوان بالحديبية(٣).

٤- وقال الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

"والأظهر: أنهم من الداخلين في غمار هذه الأمة؛ لأجل ما دل على ذلك

---

(١) شرح النووي لصحيح الإمام مسلم (٣/ ١٣٦، ١٣٧).

(٢) فتح الباري لابن حجر (١١/ ٣٨٥).

(٣) الفَرْق بين الفِرق للبغدادي (ص ٣٥٣).

فيهم، وهو الغرة والتحجيل؛ لأن ذلك لا يكون لأهل الكفر المحض، كان كفرهم أصلاً، أو ارتداداً. ولقوله: (قد بدلوا بعدك)، ولو كان الكفر: لقال: "قد كفروا بعدك "، وأقرب ما يحمل عليه: تبديل السنة، وهو واقع على أهل البدع، ومن قال: إنه النفاق: فذلك غير خارج عن مقصودنا؛ لأن أهل النفاق إنما أخذوا الشريعة تقيةً، لا تعبداً، فوضعوها غير مواضعها، وهو عين الابتداع.

ويجري هذا المجرى كل من اتخذ السنَّة والعمل بها حيلةً وذريعةً إلى نيل حطام الدنيا، لا على التعبد بها لله تعالى؛ لأنه تبديل لها، وإخراج لها عن وضعها الشرعي"(١).

٥- قال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

" قال علماؤنا رحمة الله عليهم أجمعين: فكلُّ مَن ارتد عن دين الله، أو أحدث فيه ما لا يرضاه الله، ولم يأذن به الله: فهو من المطرودين عن الحوض، المبعدين عنه، وأشدهم طرداً: مَن خالف جماعة المسلمين، وفارق سبيلهم، كالخوارج على اختلاف فرقها، والروافض على تباين ضلالها، والمعتزلة على أصناف أهوائها، فهؤلاء كلهم مبدِّلون، وكذلك الظلمة المسرفون في الجور، والظلم، وتطميس الحق، وقتل أهله، وإذلالهم، والمعلنون بالكبائر، المستخفون بالمعاصي، وجماعة أهل الزيغ، والأهواء، والبدع.

ثم البعد قد يكون في حال، ويقربون بعد المغفرة إن كان التبديل في الأعمال، ولم يكن في العقائد، وعلى هذا التقدير يكون نور الوضوء، يُعرفون به، ثم يقال لهم (سحقـًا)، وإن كانوا من المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ يُظهرون الإيمان، ويُسرون الكفر: فيأخذهم بالظاهر، ثم يكشف له الغطاء فيقول لهم:

---

(١) الاعتصام للشاطبي (١ / ٩٦).

(سحقـًا سحقـًا)، ولا يخلد في النار إلا كافر، جاحد، مبطل، ليس في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان "[١].

٦- وقال البيضاوي رَحِمَهُ اللَّهُ: "ليس قوله (مرتدين) نصا في كونهم ارتدوا عن الإسلام بل يحتمل ذلك ويحتمل أن يراد أنهم عصاة المؤمنين المرتدون عن الاستقامة يبدلون الأعمال الصالحة بالسيئة "[٢].

٧- وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: "والذين ارتدوا بعد موته ﷺ إنما كانوا ممن أسلم بالسيف كأصحاب مسيلمة.. فأما المهاجرون الذين اسلموا طوعـًا فلم يرتد منهم ولله الحمد أحد وأهل مكة لما أسلموا بعد فتحها هم طائفة منهم بالردة ثم ثبتهم الله بسهيل بن عمرو.

وأهل الطائف لما حاصرهم النبي ﷺ بعد فتح مكة ثم رأوا ظهور الإسلام فأسلموا مغلوبين فهموا بالردة فثبتهم الله بعثمان بن أبي العاص.

فأما أهل مدينة النبي ﷺ فإنما أسلموا طوعـًا المهاجرون منهم والأنصار وهم قاتلوا الناس على الإسلام، ولهذا لم يرتد من أهل المدينة أحد بل ضعف غالبهم بموت النبي ﷺ وذلت أنفسهم عن الجهاد على دينه حتى ثبتهم الله وقواهم بأبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فعادوا إلى ما كانوا عليه من قوة ويقين، وجهاد الكافرين، فالحمد لله الذي من على الإسلام وأهله بصديق الأمة الذي أيد الله به دينه في حياة رسوله، وحفظه به بعد وفاته فالله يجزيه عن الإسلام خير الجزاء "[٣]

٨- وقال الدهلوي رَحِمَهُ اللَّهُ: "إنا لا نسلم أن المراد بالأصحاب ما هو

---

(١) التذكرة في أحوال الموتى والدار الآخرة (ص ٣٥٢) .

(٢) فتح الباري، لابن حجر (١١/ ٣٨٦) .

(٣) منهاج السنة النبوية (٧/ ٤٧٩) .

المعلوم في عرفنا، بل المراد بهم مطلق المؤمنين به ﷺ المتبعين له، وهذا كما يقال لمقلدي أبي حنيفة أصحاب أبي حنيفة، ولمقلدي الشافعي أصحاب الشافعي، وهكذا وإن لم يكن هناك رؤية واجتماع، وكذا يقول الرجل للماضين الموافقين له في المذهب أصحابنا، مع أنه بينه وبينهم عدة من السنين، ومعرفته لهم مع عدم رؤيتهم في الدنيا بسبب أمارات تلوح عليهم...

إلى أن قال: ولو سلمنا أن المراد بهم ما هو المعلوم في العرف، فهم الذين ارتدوا من الأعراب على عهد الصديق، وقوله: أصحابي أصحابي، لظن أنهم لم يرتدوا كما يُؤْذِن به ما قيل في جوابه: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك. فإن قلت: إن (رجالاً) في الحديث كما يحتمل أن يراد منه من ذكرت من مرتدي الأعراب، يحتمل أن يراد ما زعمته الشيعة أجيب: إن ما ورد في حقهم من الآيات والأحاديث وأقوال الأئمة مانع من إرادة ما زعمته الشيعة"[(١)].

ثانيا: ردود بعض علماء عصرنا على هذه الشبهة.

بما أن المستهدف بهذه الشبهة هم صحابة نبينا الكريم عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم فإن جميع أهل السنة من السلف والخلف يتقربون إلى الله تعالى بالذبّ عن صحابة النبي ﷺ،والجميل أنه قد يلهم الله كل عالم بجواب لم يسبقه إليه من قبله والمتأخرون واجهوا هذه الشبه مباشرة من خلال وسائل الإعلام المتنوعة والتي مكنت للباطل أن يصل المسلم في عقر داره من خلال هذه الشاشات التي عمت بها البلوى في هذا الزمان فكان لزاما على طلاب العلم مقابلة الشبهة بالحجج الدامغة وكما قال ربنا عز وجل ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا

---

(١) عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٢/ ٨٢)، وينظر عقيدة أهل السنة في الصحابة، ناصر الشيخ ص (٩٥٩).

هُوَ زَاهِقٌ ﴾[١].

وسأعرض الرد على كل رواية من الروايات التي سبق ذكرها واستدل بها الرافضة على تكفير الصحابة على النحو التالي:[٢]

أولاً: رواية البخاري: "بينا أنا نائم إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال: هلم فقلت: أين؟ قال: إلى النار والله. قلت: وما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقرى ثم إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال: هلم قلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: ما شأنهم قال: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقرى فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النَّعم "[٣]

الرد:

أ) لو كانت هذه الزمرة من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام لكان الأولى أن يقول " بزمرة منكم "، ولو فهمها الصحابة أنها زمرة منهم لسألوه، فقد سألوه عن أمور وأحوال أهون من هذا بكثير.

ب) أنَّ إخباره عن زمرة تأتي الرسول فيعرفها بسيماها ثم لا يصل منهم إلا همل النعم تدل على أن الصحابة ليسوا المقصودين بل إنهم أناسٌ من أمة النبي الكريم. فإن كلمة " حتى إذا عرفتهم " توحي بعدم معرفتهم ابتداءً ولو كانوا أصحابه لعرفهم فوراً.

---

(١) سورة الأنبياء: ١٨.

(٢) جميع هذه الردود منتقاة من الشبكة العنكبوتية ومن المواقع التي تهتم بالذب عن الصحابة الكرام كموقع: شبكة الدفاع عن السنة، والمنتدى الإسلامي حوارنا، ومنتديات السرداب، وموقع البرهان، وغيرها من المواقع المباركة .

(٣) تقدم تخريجه ينظر ص (٢٢)

وهناك احتمال آخر وهو أنه عرفهم بسيماهم وليس بأشخاصهم ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَىٰهُمْ﴾[1].

ويشهد لذلك الحديث الذي يصرّح فيه أنه يعرفهم بسيماهم، وهي آثار الوضوء، إذ إن المؤمنين المصلين يأتون يوم القيامة غراً محجلين من آثار الوضوء، فيعرفهم الرسول بآثار الوضوء.

* ولا يشكل على هذا الرد ما جاء في الرواية الأخرى " ليرد علي أقوام أعرفهم ويعرفوني ثم يحال بيني وبينهم " فالنبي ﷺ يتكلم عن أقوام يعرفهم ويعرفونه، والظاهر الصريح من الكلام أنهم ليسوا أصحابه، إذ لم يكن ليصف أصحابه بقوله – أقوام –، كما أن الأولى أن يوجه الخطاب لهم مباشرة، أو على الأقل يقول (أقوام منكم).

ج) فإن قيل: إن هذا الحديث يدل على أن أكثر الصحابة يُرَدّون عن الحوض، كما في قوله ﷺ: «فَلَا أُرَاهُ يَخْلُصُ مِنْهُمْ إِلا مِثْلُ هَمَلِ النَّعَمِ».

فالجواب ظاهر: وهو أن هؤلاء الذين يخلصون (مِثْلُ هَمَلِ النَّعَمِ)، هم من بين تلك الزمر التي عرضت عليه ﷺ، وليسوا يخلصون من بين سائر الصحابة؛ أي: لا أراه يخلص من بين تلك الزمر التي تُردُّ عن الحوض إلا مثل همل النعم، ولهذا قال النبي ﷺ: «يَرِدُ عَلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَهْطٌ مِنْ أَصْحَابِي». وفي رواية: «بَيْنَا أَنَا قَائِمٌ إِذَا زُمْرَةٌ... فَلَا أُرَاهُ يَخْلُصُ مِنْهُمْ إِلا مِثْلُ هَمَلِ النَّعَمِ»، ولم يقل: تُعرَضُون أنتم..

وتوضيح ذلك: أن الصحابة عددهم كثير جداً، وهؤلاء الصحابة يعرضون على الحوض ويشربون منه، ولكنْ هناك زمرٌ (أي: مجموعات) منها من تُردُّ عن الحوض؛ لأنها بدلت وغيرت، وهؤلاء هم المنافقون، والمرتدون بعد موت النبي

(١) سورة الأعراف: ٤٦.

ﷺ.

فالنبي ﷺ قال: "بينا أنا قائم فإذا زمرة" ولم يقل: -بينا أنا قائم فإذا أكثر أصحابي-، أو: - فإذا أنتم يا من تسمعونني الآن-، وهذا يدل على أن هذه الزمر عددها قليل بالنسبة لمجموع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؛ ولهذا فبقية الصحابة لا يدخلون في هذا الحديث، بل هم أول من يَرِدُ الحوضَ ويشرب منه، فأين هذا من زعم الشيعة ارتداد الصحابة إلا نفراً قليلاً؟!

د) أن عدد الصحابة كثير جدا والحديث عبر بلفظ " زمرة " وفي رواية " رهط " وفي رواية " أصيحابي " وكل هذه الألفاظ تدل على القلة، والرافضة يزعمون أن عموم الصحابة قد ارتدوا إلا " زمرة أو نفر أو رهط " على العكس تماما من الحديث.

ثانيا: رواية " ألا وإنه يُجاء برجال من أمتي فيُؤخذُ بهم ذات الشمال فأقول: يا رب أصحابي فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك فأقول كما قال العبد الصالح: ﴿ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ فيقال: إن هؤلاء لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم"[1]

ورواية "يَرِدُ علي يوم القيامة رهط من أصحابي فيجلون عن الحوض فأقول يا رب أصحابي فيقول إنك لا علم لك بما أحدثوا بعدك إنهم ارتدوا على أدبارهم القهقرى".

الرد:

١- أن كلمة أصحابي قد تُحمل على المعنى الشرعي فالصحابي عند أهل

---

(١) تقدم تخريجه ينظر ص (٢١)

السنة (كل من لقي النبي ﷺ مؤمنا به ومات على الإيمان)، وقد تحمل على المعنى اللغوي، فأصحاب الرجل هم أتباعه، وكل من تبع الرجل أو لازمه في أمر فهو صاحب له، وأصحاب الأيكة هم قوم شعيب وهو اسم لكل من عبد شجرة الأيكة منهم ولازمها، ومنه قوله ﷺ: ''اللهم أنت الصاحب في السفر "[١] أي ملازم لنا في سفرنا لا يغيب عنا، وقوله ﷺ لعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: "فإنكن صواحب يوسف"[٢]، وقوله لعمر بن الخطاب عندما أراد أن يقطع عنق عبد الله بن أبي بن سلول " دعه لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه"[٣] فهنا قد استعمل النبي الكريم المعنى اللغوي وهو كل من يلازم الرجل أو يتبعه حتى وإن كان في الظاهر، ومعلوم أن عبد الله بن أبي من المنافقين ولا يمكن بحال أن يكون من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ الذين أثنى عليهم الله ورسوله ﷺ.

فحمل معنى الحديث على المعنى اللغوي هو الأقرب لقول النبي ﷺ كما في عبد الله بن أبي سلول: "دعه لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه" فسماه صحابيا مع العلم أنه رأس المنافقين. ومما يؤكد ذلك لفظ "أصيحابي" فهو يدل على من قلت صحبته وعشرته للرسول ﷺ.

وقد ورد الحديث بلفظ " رجال من أمتي "، والجمع بينها وبين لفظ " رجال من أصحابي " يقتضي حمل الأصحاب على المعنى اللغوي وهو منسجم تماماً مع ما ذكرنا.

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، برقم (١٣٤٢).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجماعة والإمامة برقم (٦٤٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة برقم (٤١٨).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير برقم (٤٦٢٢). ومسلم في صحيحه، كتاب البروالصلة برقم (٢٥٨٤).

٢- أنَّ هذه الأحاديث قد رواها ما يزيد على ستين صحابيًا، ولم يرو عن أحد منهم أنه سأل النبي ﷺ عن هؤلاء المقصود بهم في الحديث، ولا يعقل أن الصحابي يروي حديثًا فيه تلميح خطير عن الصحابة دون أن يستفصل من الرسول ﷺ عنهم، وعن نفسه إن كان منهم، كما لا يعقل أن يجتمع أكثر من ستين صحابيًا على ترك الاستفصال عن المقصود بهم في الحديث بعد أن سمعوا الكلام من الرسول الكريم وأن أيًا منهم لم يدرك أنه كان يقصدهم.

٣- أنَّ الكلام قد ورد بعمومه دون تعيين لأحد من الصحابة، ومع ذلك فقد حمل الروافض الكلام على أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ومن تبعهما من الصحابة، بينما حمل الخوارج المعنى على عثمان وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ومن تبعهما من الصحابة، ولا نجد أيًا منهما - أعني الروافض والخوارج - بأولى من الآخر، لأن العام لا يدل على الخاص إلا بمخصّص، ولا نجد أيًا منهم قد خصّص بمخصّص يدل على التخصيص.

فثبت أن المخصّص عند الطرفين لم يكن سوى الأهواء والأحقاد على فئة من الصحابة، والرغبة في نصرة مذاهبهم الباطلة. فالطرفان أرادا تخصيص الكلام بالصحابة، ثم خصص كلٌ منهم الكلام عن فئة من الصحابة لا كل الصحابة، فإذا كان الكلام قد ورد بشأن الصحابة فإنه باق على عمومه، فنقول للروافض ما دليلكم على خروج علي بن أبي طالب وباقي أهل البيت من الكلام؟

ونقول للخوارج ما دليلكم على خروج أبي بكر وعمر من الكلام؟ قال كل منهم أن خروج من أخرجناه من الكلام كان بسبب ما ورد في النصوص والأحاديث بفضلهم فلا يمكن أن يكون الكلام في حقهم.

فإنا نقول نحن أهل السنة والجماعة فما توردونه كلاكما من أدلة بشأن هؤلاء وهؤلاء يحملنا على الاعتقاد على منع أن يكون الكلام في حق أي منهم.

ثالثا: لفظ "...فأقول إنهم مني..."[١]

الرد:

لو أردنا اتباع المتشابه فإن هذا الحديث حجة عليكم فالحديث يقول " فأقول إنهم مني" ومعلوم لكم أن النبي ﷺ قال لعلي: "أنت مني"[٢]، "وفاطمة مني"[٣]

فلو أصررتم على فهم الحديث فهما مقلوبا خاطئا فإن قوله ﷺ: "فأقول: إنهم مني" أقرب إلى آل البيت منه إلى الصحابة. هذا تماشيا في فهم الحديث على أسلوبكم، وإلا فإنّا أهل السنة نجل ونحب ونود آل البيت ونترضى عنهم جميعهم، وليس كما تفعلون، أنتم تغالون في البعض غلوا مقيتا، وتنقصون من حق البعض من آل البيت نقصانا مهينا.والحديث ليس على هذا ولا ذاك، وحاشاه من الانتقاص من قدر الأصحاب الكرام، ولا من أهل البيت الأطهار.

بل الثابت عند أهل السنة، وعند البخاري نفسه الذي يورد نصوصا تفيد أن أئمة الصحابة في الجنة لا سيما العشرة المبشرين بالجنة، ومنهم علي رضي الله عن الجميع، وتفيد بأن أهل بيت النبوة في الجنة لا سيما زوجاته أمهات المؤمنين، ولا سيما بناته المطهرات العفيفات، وعلى رأسهن الزهراء سيدة نساء أهل الجنة، والسبطان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة.

ثالثا: ردود عقلية غير ما سبق ذكره يسوقها الباحث على النحو التالي:

١- أن استخلاص تهم من أقوال النبي ﷺ تفيد الطعن بصحابته أمر صعب

---

(١) تقدم تخريجه ينظر ص (٥)

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح برقم (٢٦٩٩) .

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الخمس برقم (٢٩٤٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة برقم (٢٤٤٩) .

جلل يحتاج إلى قطع وجزم واضح لا لبس فيه، لأن الأصل بالرجل أن لا يطعن بصحبه، ولم نعهد عن الكرام من الناس يطعنون بأصحابهم لا عندنا ولا عند أي ملة أو طائفة أخرى، فإن الطعن بالصاحب طعن بالنفس، ولم نعهد عن عظيم عند قوم إلا وأتباعه عظموا صحبه، إلا الروافض.

٢- يقال للرافضة: إن النصوص الواردة في الذين يذادون عن الحوض عامة لم تخصص أحدا بعينه فمن أين لكم قصرها على أبي بكر وعمر وعثمان وبقية المهاجرين والأنصار واستثنائكم لعلي والحسن، والحسين؟.

علما أن الأدلة التي قد دلت على عدم شمول حديث الحوض لعلي والحسن والحسين هي نفسها الأدلة التي دلت على خروج باقي إخوانهم من الصحابة الأطهار من المهاجرين والأنصار رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أجمعين.

٣- القدح في الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ يعتبر قدحا في من زكاهم وطهرهم.فقد زكى الله تعالى صحابة نبيه ورضي عنهم من فوق سبع سموات تأمل هداني الله وإياك للحق قول الله تعالى: ﴿ لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾(١)، وقوله تعالى ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمَثَلُهُمْ فِي ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴾(٢)، فأي جريمة أعظم من الطعن

---

(١) سورة التوبة: ١١٧.

(٢) سورة الفتح: ٢٩.

في تزكية الله تعالى للمهاجرين والأنصار وهو القائل ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾[١]، ومن خبث الرافضة أنهم حملوا الحديث على كبار الصحابة، وأغفلوا من حاربهم الصحابة من المرتدين في أرض اليمامة وأغفلوا أيضا المنافقين الذين فضحهم الله في كتابه كعبدالله بن أبيّ بن سلول وغيره.

٤-أن أحاديث الحوض التي اعترفتم بصحتها - مع كونكم لا تعترفون بغيرها من أحاديث الشيخين البخاري ومسلم - هي حجة عليكم فأنتم أول المعنيين بها وليس صحابة النبي ﷺ فأنتم من غير وبدل وأحدث في دين محمد ما ليس منه فالقرآن محرف بزعم علمائكم، والأئمة يعلمون الغيب وتعبد قبورهم ويستغاث بها والتكفير نهجكم فإذا لم يسلم منه صحابة النبي ﷺ فكيف بمن بعدهم من السلف، وكيف ترجون أن تشربوا من حوض النبي ﷺ ومن كفه الشريفة وأنتم كفرتم أقرب الناس إليه أبا بكر وعمر وعائشة وحفصة وعموم المهاجرين والأنصار مالكم كيف تحكمون وبأي عقل تفكرون.

٥- أن بعض علماء الشيعة وافقوا أهل السنة في القول بمن يذاد عن الحوض، ومن أولئك الفضل الطبرسي حيث قال عند تفسيره لقوله تعالى﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾[٢]:

(اُختلف فيمن عنوا به على أقوال فذكر أربعة أقوال وذكر في آخرها أنهم أهل البدع والأهواء من هذه الأمة ثم استدل على ذلك من حديث - الارتداد-

فقال:ورابعها أنهم أهل البدع والأهواء من هذه الأمة عن علي (ع) ومثله عن قتادة أنهم الذين كفروا بالارتداد. ويروى عن النبي ﷺ أنه قال والذي نفسي بيده

---

(١) سورة البقرة: ١٤٠.

(٢) سورة آل عمران: ١٠٦.

ليردن على الحوض ممن صحبني أقوام حتى إذا رأيتهم اختلجوا دوني فلأقولن أصحابي؟ أصحابي؟ أصحابي؟ فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعد إيمانهم ارتدوا على أعقابهم القهقري، ذكره الثعلبي في تفسيره فقال أبو أمامة الباهلي:

هم الخوارج ويروي عن النبي أنهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية)[1]

فهذا هو تفسير الطبرسي لهذا الحديث أنهم أهل الأهواء كالخوارج ونحوهم وهذا هو عين تفسير أهل السنة لهذه الآية والحديث لم يشر ولو مجرد إشارة إلى أنهم أصحاب النبي ﷺ.

فهذا هو قول بعض قدماء علماء الشيعة فيمن يقع عليهم معنى الارتداد في الحديث، وهذا يدل على تخبط متأخريهم، وجهلهم بكلام بعض متقدمي مذهبهم.

وبعد سرد أقوال العلماء في الرد على شبهة حديث الحوض يتبين فساد معتقد الرافضة تجاه صحابة رسول الله ﷺ ويتبين أن شبهتهم ساقطة كسقوط كامل معتقدهم الذي بنوه على قصص تاريخية مكذوبة بعد أن لم يجدوا في كتاب الله مسعفا لهم وهذا ينطبق على أصول معتقدهم كالإمامة، وتحريف القرآن والرجعة، وعبادة القبور، والمتعة، وغيرها، ونقول لهم: إنَّ الصحابة الكرام هم الذين قاتلوا المرتدين بعد موت النبي ﷺ حتى أرجعوهم إلى حظيرة الإسلام فهم أبعد الناس عن الردة بعد أن تربوا في مدرسة النبوة ومن ناصر محمدا وقت الكرب والشدة لا يمكن أن يرتد عن دينه بعد أن من الله عليهم بالنصر والتمكين ورغد العيش.

ولكن الحقيقة هي الحقد الدفين على الصحابة الكرام بعد أن حرروا الفرس، والروم من الذل والعبودية ونشروا الإسلام في أصقاع الأرض، ولا يخفى أن بعض

(١) تفسير مجمع البيان (٢/ ٣٢١) . وينظر تفسير كنز الدقائق للمشهدي (٣/ ٢١٢) .

الفرس، واليهود ممن لم يقبل الإسلام ولم يستطع مقاومته بالسلاح أخذ يقاومه بالشبه والتلبيس، وكانت أول هذه الشبه شبهة ابن السوداء عبدالله بن سبأ عندما أوهم السذج من الناس بأنه يطالب بحقوق آل البيت وهو يدس السم في العسل حتى نجح في ذلك وحصل ما حصل من مقتل عثمان ومن قبله قتل الفرس عمر بن الخطاب والهدف واحد وهو إظهار التباكي على آل بيت محمد وهم يريدون النقمة من محمد وآل محمد ﷺ.

فرضي الله عن الصحابة والقرابة أجمعين، وجمعنا بهم في دار النعيم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الخاتمة

في ختام هذا البحث أذكر أهم النتائج التي توصلت إليها:

١- الحوض في الاصطلاح ما أثبته الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة من وجود حوض يجمع الماء النازل من نهر الكوثر في عرصات القيامة، وهو خاص بالنبي ﷺ.

٢- الصحابي هو كل من لقي النبي ﷺ وآمن به ومات على الإيمان.

٣- يؤمن أهل السنة بفضائل الصحابة ويقدرون لهم قدرهم فهم أفضل القرون بعد رسول الله ﷺ.

٤- وسطية أهل السنة في شأن الصحابة بين الرافضة، والخوارج.

٥- يحرم سب الصحابة بإجماع المسلمين على خلاف بين العلماء في حكم سب الصحابة.

٦- لا دليل للرافضة في تكفير صحابة رسول الله ﷺ وشبهة استدلالهم بالحديث ساقطة.

٧- لم يدع علماء السلف والخلف شبهة للرافضة إلاَّ وفنّدوها وردّوا على قائلها.

٨- يذاد عن الحوض كل من ارتد عن الإسلام إلى يوم القيامة، وكل من أحدث في دين الله ما ليس منه.

التوصيات:

يوصي الباحث بتتبع شبه الرافضة - وهي كثر -، ونقضها شبهة شبهة، خاصة وأنها مبثوثة في الشبكة العنكبوتية، ووسائل التواصل الاجتماعي.

فهرس المراجع

١- أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، د. ناصر القفاري، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٢- الأصول من الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامية طهران الطبعة الثالثة،١٣٨٨هـ.

٣- الانتصار للصحب والآل من افتراءات السماوي الضال، ابراهيم عامر، مكتبة الغرباء، المدينة. الطبعة الأولى ١٤١٨.

٤- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، دار الشعب القاهرة.

٥- الغاية في شرح الهداية في علم الرواية، لابن الجزري، مكتبة أولاد الشيخ للتراث ٢٠٠١ م، الطبعة الاولى، تحقيق ابو عائش.

٦- السنة، عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني تحقيق: الألباني المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ

٧- الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّيُّ البغدادي، تحقيق: عبد الله بن عمر الدميجي، دار الوطن - الرياض الطبعة الثانية، ١٤٢٠

٨- بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء.

٩- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ١٤٠٣هـ.

١٠-تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، دار الجيل، بيروت ١٣٩١هـ.

١١-تاج العروس من جواهر القاموس، محمد الزبيدي، دار الهداية.

١٢-تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، المباركفوري، دار الكتب العلمية.

١٣-تذكرة الحفاظ، شمس الدين الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩١ هـ الطبعة الرابعة.

١٤-تفسير القرآن العظيم،لابن كثير، دار الفكر بيروت ١٤٠١.

١٥-حكم سب الصحابة، أبو معاوية بن محمد، دار الأنصار، القاهرة.

١٦-شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز؛ المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩١.

١٧-الصارم المسلول على شاتم الرسول، لابن تيمية، دار ابن حزم، بيروت ١٤١٧ الطبعة الاولى، تحقيق محم الحلواني.

١٨-صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري، دار ابن كثير،بيروت ١٤٠٧ هـ الطبعة الثالثة، تحقيق: مصطفي ديب.

١٩-صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، احياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٢٠-عقيدة أهل السنة والجماعة في الصحابة الكرام، ناصر الشيخ، مكتبة الرشد.

٢١-فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن حجر، دار المعرفة بيروت، تحقيق محب الدين الخطيب.

٢٢-فتح المغيث شرح الفية الحديث، شمس الدين السخاوي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الاولى ١٤٠٣.

٢٣-فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، المكتبة

التجارية مصر ١٣٥٦ الطبعة الاولى.

٢٤-مجموع الفتاوى لابن تيمية، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، تحقيق ابن قاسم.

٢٥-الملل والنحل للشهرستاني، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٤، تحقيق: محمد سيد كيلانى

٢٦-منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، مؤسسة قرطبة ١٤٠٦ الطبعة الأولى، تحقيق: محمد رشاد سالم.

٢٧-المناهج التفسيرية في علوم القرآن، جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق.

٢٨-مصطلحات قرآنية سليم الحسيني، والكتاب ضمن قائمة المكتبة الشيعية الشاملة

٢٩-مفاهيم القرآن، جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق قم - إيران-.

٣٠-مجمل اعتقاد أئمة السلف، عبد الله التركي، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.

Rebuttal of the Shi'ite Use of the Famous Basin Hadith to Substantiate the Apostasy of the Companions (may Allah be pleased with them)

Dr Fahad Muhammad Al-Sa'idi

Assistant Professor of Islamic Creed

Taibah University

Madinah

Abstract

This paper includes a preface and two sections. The first section provides a definition of the Prophet's basin (al-hawdh), and the proofs of its authenticity. The second section deals with the creed of the Sunnis with regards to all the Companions. The first section provides hadiths about the basin taken from the Sunni hadith books. The second section deals with the Shi'ite abuse of the basin hadith in an attempt to substantiate the apostasy of the Companions (may Allah be pleased with them).The third topic discusses the response to the Shi'ite allegations that aim to prove the apostasy of the Companions (may Allah be pleased with them). The article provides a conclusion an indexes.

Key words:

rebuttal, Shi'ite hardliners, Prophet's Basin, apostasy, companions.

ثانيًا:

الدراســات

اللغوية والأدبية

أصول التحليل النحوي لآيات القرآن الكريم
الاحتياط من «تفكيك نظم القرآن» نموذجاً

د. محمد عبد الفتاح الخطيب
أستاذ اللغويات المساعد بجامعة الأزهر الشريف
alkhtib1975@gmail.com

تاريخ التحكيم: ١٧/ ١١/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة: ٢٢/ ٨/ ١٤٣٧

المستخلص:

سعى هذا البحث إلى تقديم نموذج لمنهجية منضبطة لأصول التحليل النحوي للقرآن الكريم، وهي: فقه الحركة الإعرابية، والعدول عن الأصل في أداء المعاني وبناء معاقدها، والاحتياط من ضياع المعاني، والاحتياط من تفكيك النظم، ثم عرض البحث بشيء من التفصيل لهذا الأصل الأخير باعتباره نموذجًا كاشفًا لهذه المنهجية، وأخيرًا استعرض البحث مجموعة من "المقولات" يمكن أن نعتبرها "ضوابط" تتحكم في التحليل النحوي للخطاب، وبخاصة تداوليات الخطاب القرآني.

الكلمات المفتاحية:

التحليل النحوي، معهود العرب، تشتيت الكلام، تفكيك الضمائر، انتهاك المراتب، الارتباط والانقطاع العاملي.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قال أبو العباس ثعلب:

"لا يصح الشِّعر، ولا الغريب، ولا القرآن إلا بالنحو؛ النحو ميزان هذا كله. وقال: تعلموا النحو؛ فإنه أعلى المراتب" مجالس ثعلب، ١ / ٣١٠.

الحَمْدُ لله عَلَى أَيادِيهِ، وَحُسْنِ العَاقِبَةِ لِلْمُتَّقِيهِ، وَصَلواتُ اللّهِ وَسلَامُهُ عَلى صَفْوَتِه سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَذَوِيهِ.

وبعد،،،

(١)

النحو العربي وتحليل الخطاب

فإن المتأمل في **"البنية التأسيسية والمعرفية"** للفكر النحوي، يدرك أن بنية النحو العربي قائمة على العناية بالمفردة داخل الجملة، وكذلك على العناية بالجمل داخل النص **"الخطاب"** من ذلك:

- العناية بـ**"الجمل"** في التحليل النحوي، فكل باب من أبواب النحو تحته ضرب من ضروب العلاقات والروابط بين الجمل. وحسن الدلالة راجع إلى تلك العلاقات، والروابط، والأنساق اللغوية المتشاربة؛ إذ هي أصل الكلام؛ لأن**" الكلام إنما وضع للفائدة، والفائدة لا تجنى من الكلمة الواحدة، وإنما تجنى من الجمل، ومدارج القول"**[(١)] على أن **"الجمل"** و**"مدارج القول"**، في الفكر النحوي، لها في

(١) الخصائص، لابن جني، تحقيق: الشيخ محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٦-١٩٨٨م.٢/ ٣٣١.

تتابعها داخل الخطاب، قانون ينظمها، وضوابط تحكمها، كالقوانين التي تنظم العلاقة بين الجمل "**المفتقرة**" (التي لها محل من الإعراب)، والجمل "**المستغنية**" (التي لا محل لها)، وكذلك الأصول التي تنظم "**العلاقات بين المعاني فصلًا ووصلًا**".

- العناية بـ" **البعد الخارجي**" في التحليل النحوي، وهذا واضح في حديث النحاة عن ثنائية "**المعاني والأغراض**"، وما يقتضيه "**السياق ومنازل الخطاب**"، و"**الارتباط والانقطاع بين المعاني**" إذ تمثل ثلاثتها بعض خيوط النسيج الفكري في الدرس النحوي وهي أمور لا تلتصق بـ"**نحو الجملة**" قدر لصوقها بـ"**نحو النص**"، وذلك على عكس ما شاع، من أن النحو العربي نحوٌ يُعنى بالمفردات والإعراب، ويتهاون بالنص والاستعمال، كما يغيب فيه كل الأبعاد التي تكون للتركيب في اللغة(١)!!

- العناية بـ"**ظواهر الاستعمال**" وهي ظواهر تتجاوز الأصولُ المتحكمةُ فيها

---

(١) وإن كنا لا ننكر أن مثل هذا التهاون قد يقع من بعض النحاة، فيفرغون النحو من معناه، ويفقدونه قوته، حتى عُدَّ صنيعهم "**خرفشة**"، وأصبحت حججهم مضرب المثل في الوهاء والضعف، وقد أشار شيخ النحاة سيبويه رَحِمَهُ ٱللَّهُ، إلى أن هذا التهاون بالمقاصد والمعاني، أمر ضارب في القدم عند بعض النحويين، فبعد أن نقل عن شيخه الخليل، بعضًا مما يُحال ويحسن من التراكيب، قال: "**فإن النحويين ممن يتهاونون بـ "الخَلْف" إذا عرفوا الإعراب، وذلك أن رجلًا من إخوانك ومعرفتك، لو أراد أن يخبرك عن نفسه، أو عن غيره بأمر، فقال: "أنا عبد الله منطلقًا"، و"هو زيد منطلقًا" كان محالًا؛ لأنه إنما أراد أن يخبرك بالانطلاق، ولم يقل "هو" ولا "أنا" حتى استغنيت أنت عن التسمية؛ لأن "هو" و"أنا" علامتان للمضمر، وإنما يضمر إذا علم أنك قد عرفت من يعنى، إلا أن رجلًا لو كان خلف حائط، أو في موضع تجهله فيه، فقلت: من أنت؟ فقال: "أنا عبد الله منطلقًا في حاجتك"، كان حسنًا**"(الكتاب، تحقيق: الشيخ عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط١ـ ٢/ ٨٠-٨١)فـ "**الخَلْف**" الذي نعى سيبويه على بعض النحاة تهاونهم في معرفته، ظاهرة قوامها: السياق، والمقاصد، والعلاقات التي يجري فيها الكلام، تحقيقًا وتنزيلًا.

الاعتباراتِ الراجعةَ إلى الجملة في بنائها، إلى ظواهر تداولية يقوم عليها القسم الكبير مما يعتبر محققًا للترابط بين الجمل المكونة للخطاب، من حيث: **الاستقامة والقبح، والذكر والحذف، ونقض المراتب وانتهاكها، ومخالفة مقتضى الظاهر في بناء معاقد الكلام، وتماسك الكلام وتفكيكه، والارتباط والانقطاع العاملي بين المعاني**.

فبنية الفكر النحوي في العربية إذن، لمن تأمل، قائمة في جانب كبير منها على التأصيل لـ"**نحو النص**"، و"**تحليل الخطاب**"(١).

وإذا تقرر هذا، فإنني أقرر أيضًا، أن بين أيدينا تراثًا ثريًّا جدًا في "**نحو النص**"، و"**تحليل الخطاب**"، من خلال معالجة قضايا النحو في كتب التفسير، وتحليل "**الخطاب القرآني**" وأعجب كيف نترك هذا، ثم نذهب للبحث عن "**نحو النص**" في علوم الآخرين!!

فمن الخطأ البيِّن أن يظل المشتغلون بـ"**نحو النص**" في قطيعة مع علوم الكتاب والسنة، وخاصة التفسير؛ حيث ترى هناك امتزاج الصناعة النحوية بالمعنى عند المفسرين من النحاة أوسع وأضبط؛ لأنهم يحاولون تنزيل القواعد النحوية على المعاني القرآنية، فيستنبطون من خلال ذلك مراد الحق من كلام الحق سبحانه؛ ومن ثم بلغ منهجهم في التفسير، والتحليل، والتحديد، والاستنباط الغاية في الحذر والدقة.

ففي كتب التفسير ترى ذلك النحو العربي الشامخ القائم على رعاية المعاني

---

(١) وهذا يعني أن " **نحو النص**" بينما كان غائبًا في اللسانيات الحديثة حتى أواخر العقد السادس من القرن العشرين، مصطلحًا ومفهومًا، كان موجودًا بقوة، في تراثنا، من حيث المفهوم، وإن كان غائبًا من حيث المصطلح.

والدلالات، وترى حديث النحاة واضحًا عن ثنائية "**المعاني والأغراض**"، وما يقتضه "**السياق ومنازل الخطاب**"، و"**العلاقات بين الجمل ارتباطًا وانقطاعًا**"، كما ترى حديثًا معجِبًا عن" **نقض المراتب وانتهاكها**"، و"**تماسك الكلام وتفكيكه**"، و" **النظر في روابط الجمل وأنواع ترتيبها وتلاقيها** "، وأثر ذلك في استنباط "**معاقد المعاني**" التي أمَّهَا الكلام، والحديث عن وجوب "**صون هذه المعاني من الضياع**"، و"**الاحتياط من فسادها**" حينما "**يتعنَّد**" اللفظ على المعنى، ويخرج عن مقتضياته، وما في ذلك من الدقة واللطف والخفاء، ما يروق ويروع ويدهش في كثير من الأحيان!!

وقد حاولت أن أجمع شيئًا من ذلك فيما سميته بـ"**أصول التحليل النحوي لآيات القرآن الكريم**[(١)].

❁ ❁ ❁

(٢)

أصول التحليل النحوي: المفهوم والمنهج

ترجع مادة:(ح ل ل) في اللغة إلى معنى "**الفتح**" و"**الفك**"، وهو أصل تفرعت عنه سائر معاني هذه المادة، وقد أشار إلى ذلك ابن فارس بقوله:" **الحاء واللام له فروع كثيرة ومسائل، وأصلها كلها عندي: فتح الشيء. لا يشذ عنه شيء**"[(٢)]، وجاء في تاج العروس: "**حَلَّ العُقْدَةَ يَحُلُّها حَلاً: نَقَضَها وَفكَّها وفَتحها. هذا هو الأَصْلُ في معنى "الحَلِّ" كما أشار إليه الراغِبُ وغيرُه، فانْحَلَّتْ: انْفَتَحتْ**

(١) وهي أصول ورد ذكرها في أمهات كتب النحو، متراوحة بين التصريح والتلميح تارة، وبين ما كان ضمنيًّا خفيًّا تارة أخرى.

(٢) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ١٩٧٩م ٢/ ٢٠ .

وانفَكَّتْ. وكُلُّ جامِدٍ أُذِيبَ فقد حُلَّ حَلاًّ، كما في المُحكَم"[١].

ومن خلال هذا الأصل اللغوي لكلمة (**تحليل**)، بمعنى: فتح الشيء، نستطيع أن نقف على المعنى الاصطلاحي الذي نقصده من مفهوم **"التحليل النحوي"** إذ يطلق في الدرس اللغوي، ويراد به: **فتح مقفلات النص، وكشف معمياته، باستنطاق مكوناته اللغوية والمقامية معًا**[٢]. وذلك من خلال ثلاثة مستويات، تمثل المنهج في التحليل النحوي:

أولها: رصد الخصائص الصرفية لمفردات النص، من خلال مقولات من نحو: الاسمية والفعلية، التجرد والزيادة، الصحة والاعتلال، الإدغام والإظهار، الابتداء والوقف، معاني الأبنية ودلالات الأدوات (حروف المعاني وما يشبهها من الأسماء والأفعال)...إلخ.

ثانيها: رصد العلاقات القائمة بين مفردات النص: "الرابطة الإعرابية"، من خلال مقولات من نحو: المبتدأ والخبر، والفعل والفاعل والمفعول، والنعت والبدل وعطف البيان، والحال والتمييز، والقطع والاستئناف، والجمل التي لها محل والجمل التي لا محل لها، والجمل المؤكدة وغير المؤكدة، وما يلابس ذلك كله من: التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير، والحذف والزيادة، والإظهار والإضمار، ومخالفة مقتضى الظاهر لفتًا وتضمينًا واتساعًا... إلخ.

ثالثها: رصد" المقامات التي يتنزل فيها الكلام" كـ السياق، والمخاطب، والمتكلم، ودلالة بعض الكلام على بعض، وما وراء تلك المقامات من ضروب متنوعة من المعاني وجماليات التركيب، وهذا ما أسميه:**" الفقه اللغوي للتراكيب"**، وذلك بإدراك **"المقاصد"** التي بُني عليها الكلام، وفهم العلاقات التي تحكم

(١) تاج العروس، للزبيدي، ٢٨/ ٣٣١.

(٢) ينظر: التحليل النحوي، أصوله وأدلته، د. فخر الدين قباوة، صـ١٤.

التراكيب وتوجه بناءها، حيث تحتك الكلمة بالكلمة، والجملة بالجملة، وما وراء هذا الاحتكاك من فيوضات معنوية، وملابسات سياقية، وعلائق منطقية.

ومعنى ذلك أن "**التحليل النحوي**" لآيات القرآن الكريم، بل لأي نص، لا ينبغي أن يقف عند "**رصد الخصائص الصوتية لمفرداته**"، أو بيان "**الرابطة الإعرابية**" أي: العلاقات القائمة بين المفردات، بل ينبغي أن يتعدى ذلك إلى "**استبطان التراكيب**"، **والنظر فيما يثوي وراءها من معان خفية، وعلائق دلالية**.

وإهدار النظر في ذلك إهدار لـ"**معاقد المعاني**"، ومعرفة "**وجوه الكلام**"، بل إهدار لقيمة النحو نفسه؛ إذ إنه إذا كان من أهم خصائص النحو العربي تناولُه لمختلف الأشكال اللفظية، وعملُه على إيجاد الشكل النظري المناسب لها إعمالًا وإهمالًا، فإن من أَجَلِّ خصائصه أيضًا، الحرصَ على إيجاد الأثر المعنوي لهذه الأشكال، وبيانَ علاقتها بالمعاني والمقاصد التي تحققها في مستوى الخطاب. وأصل أصولهم في ذلك: **مَن لم "يفقه" مساق الكلام وسياقه الذي تشكل فيه، عجز عن إبصار حركة معانيه**.

❁ ❁ ❁

(٣)

التحليل النحوي لآيات القرآن الكريم: محاولةٌ للتأصيل

إذا كان مفهوم "**الأصول**" في الفكر العربي الإسلامي، يُعنى بها: "**قضايا العقول، وهي: القواعد والأسس التي يبنى غيرها عليها، والأصول التي يرد ما سواها إليها**"(١) فإن هذه الأمور الثلاثة:

---

(١) **أسرار البلاغة**، الإمام عبد القاهر الجرجاني، صـ٣٧٣.

- رصد **"الخصائص الصرفية لمفردات النص"**،
- **وإدراك "الرابطة الإعرابية"** بين كلماته وجمله،
- ثم الوقوف على ما وراء ذلك من **"مقامات" و"ودلالات"** يقتضيها **"سياق الكلام ومقاصده"**.

هذه الأمور الثلاثة هي القواعد والأسس التي يقوم عليها **"التحليل النحوي"** والأصول التي ينبغي أن يرد إليها ما سواها، وبخاصة عند التحليل النحوي لآيات القرآن الكريم. وفي هذا السياق، لا أبعد إذا قلت: إن هناك أربعة أصول أن ينبغي أن يقوم عليها **"التحليل النحوي للقرآن الكريم"**، **سأذكر ثلاثة منها على سبيل الإجمال**[1]، **مفصِّلًا رابعها باعتباره نموذجًا**، وهي:

الأصل الأول: التحليل النحوي وفقه الحركة الإعرابية:

فمن الأصول الحاكمة في التحليل النحوي: **"أن لكل حركة إعرابية مقابلاتِها المعنويةَ، وسياقاتِها التي تقتضيها"** فلا ينبغي أن يغفل المعرب، وخاصة عند تحليليه آيات القرآن الكريم، فقهَ ما وراء هذه الحركات من معانٍ يقتضيها السياق، ويوجبها المقام. ومن فقه الحركة الإعرابية: **"رصد التحول الإعرابي في التراكيب"**، وما وراء ذلك من معانٍ، ومعنى ذلك: **أن كل تحوُّلٍ في الحركة الإعرابية تجد فيه مدخلًا جديدًا لمعنى جديد**، وهذا أصل ينبغي عند التحليل النحوي الالتفات إليه، ويظهر هذا جليًّا في تتبع التغييرات الإعرابية بين القراءات القرآنية، إذ يمكن للباحث الجاد أن يتتبع التحولات الإعرابية بين القراءات القرآنية، رفعًا ونصبًا وجرًا وجزمًا،

---

(١) كاد الباحث ينتهي من كتابٍ له بعنوان: **"المدخل إلى التحليل النحوي لآيات القرآن الكريم، قراءة في تداوليات الخطاب القرآني"** تناول فيها هذه الأصول الأربعة بالتفصيل مبيِّنًا كثيرًا من نماذجها في القرآن الكريم.

ووصلًا وقطعًا، وفقه ما لهذه التحولات من أثر في تشكيل المعاني، وإبراز المقاصد القرآنية[١]. وقد كان أبو الفتح ابن جني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، يستصحب هذا الأصل في جل ما تناوله من قراءات شاذة في كتابه المحتسب، يحكمه في ذلك قوله: "**فاعرِف هذه المعاريض في القول (التنوع في التشكيل النحوي للكلام) ولا تَرَيَنَّها تصرفًا واتساعًا في اللغة، مجردة من الأغراض المرادة فيها، والمعاني المحمولة عليها**"[٢]؛ ومن ثم كان دائم البحث عن "**منطق**" المعنى وراء "**التشكل النحوي**" لهذه القراءات، مبينًا قوة المعنى الملاحظ فيها، موضحًا ما وراءها من "**مقاصد**" و"أغراض"، فأخرج لنا بذلك ما يمكن أن تعد "**أصولًا**" تحكم العلاقة بين "**المعنى**" و"**تشكله**" في هذا اللسان الشريف[٣].

الأصل الثاني: التحليل النحوي والعدول عن الأصل في أداء المعاني وبناء معاقدها[٤]:

فلكلام العرب "**أصلٌ**" وهو ما عبّر عنه الفكر النحوي بمصطلح "**أصل الكلام**"، و"**تمام القول**"[٥]، و"**عِنَاج المعنى وحاقُّه**" أي: أصله ورباطه[٦]. وهذا

---

(١) ينظر كتاب: التحول في التركيب، وعلاقته بالإعراب في القراءات السبع، د. عبد العباس عبد الجاسم، فقد جمع فيه طرفًا من تلك التحولات، وأثرها في تشكيل المعاني.

(٢) المحتسب، ٢/ ٢٧٤.

(٣) وقد أدرت بحثًا حول هذا بعنوان: "**المعنى وتشكله في الدرس النحوي، قراءة في كتاب المحتسب لابن جني**".

(٤) **معاقد المعاني**: ما "**عليه عَقدُ الكلام واستمراره**" كما يقول ابن جني في كتابه المحتسب، ١/ ٣٧. فـ"**معاقد المعاني**" مصطلح قصدت به: **أصول المعاني ومقاصدها التي يشكل المتكلم كلامه وفقًا لمقتضياتها** .

(٥) مجاز القرآن، لأبي عبيدة،١/ ١٥و٦٨.

(٦) أساس البلاغة، للزمخشري، مادة (ع، ن،ج).

"**الأصل**" مفهوم يُعنى به في الدرس النحوي: "**الأنماط المثالية**" للكلام التي تحكمها أصول اللسان العربي في بناء الجملة، لكن قد يتحرك الكلام في تشكيله النحوي بعيدًا عن هذا "**الأصل**" فيخرج عن "**النمط المثالي**" نفضًا للأصول، حين يَعرض من الأغراض والمقاصد ما يستدعي هذا النقض، فترى الكلام يبنى على "**نقض المراتب**" تقديمًا وتأخيرًا بدلًا من حفظها، أو **يبنى على" الحذف"** بدلًا من الذكر، أو **على "التأكيد"** بدلًا من التأسيس، أو **على "الزيادة"** بدلًا من التأصيل، أو **على "البناء للمفعول"** بدلًا من البناء للمعلوم، أو **على "التنكير"** بدلًا من التعريف..... أو غير ذلك مما تبيحه اللغة- في ضوء "**سَنَن العرب**" و"**معهود خطابها**"- من فضاءات واسعة في بناء الكلام. ومما ينبغي الالتفات إليه عند التحليل النحوي للنصوص، وخاصة القرآن الكريم، ما وراء هذا "**العدول**" من معان تراد، ومقاصد تبتغى. ووراء هذا أصل من أصول التحليل النحوي، وهو: "**أن كل تغيير في أصل بناء الكلام يحدث تغييرًا مناسبًا في المعنى، وأن وراءه سرًّا ينبغي أن تنعقد عليه اليد، كما يقول ابن جني**، فليس ثمة في العربية "**توسع**" أو "**تجوّزٌ**" مجانيٌّ؛ بل لابد من أن يكون له أسباب وأحوال تقتضيه، وأغراض ومقاصد تُرام به، ومقامات تُراعى تحقيقًا وتنزيلًا. وهذا باب واسع جدًا في القرآن الكريم، ومن أبرز مظاهره: "**نقض المراتب**، و**الحذف**، و**الزيادة**، و**مخالفة مقتضى الظاهر**[(١)] **تناسبًا**[(٢)]

(١) بناء الكلام على وجه مخالف للوجه الظاهر فيه؛ التفاتًا واستدعاءً لمعنىً يُراد طرقه، وقصدًا لغرض يُرام.

(٢) فمن أصول "**تَشَكُّل**" المعاني، في نظرية النحو العربي التي ينبغي مراعاتها عند التحليل النحوي للقرآن الكريم: **أن الأصوات تابعة للمعاني، وأن "القيم الصوتية" للفظ، لها أثرها في تكوين المعنى وتشكله في الخطاب، وأنه ينبغي "أنْ تأتي المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، وتختارَ له اللفظَ الذي هو أَخصُّ به، وأَكْشَفُ عنه وأَتمُّ له، وأَحرى بأن يَكسبه نُبلاً، ويظهر فيه مزية"** (دلائل الإعجاز، للإمام عبد القاهر الجرجاني، صـ٤٣) و"**أن المعاني تتلعب بالألفاظ، تارة كذا، وأخرى كذا**"(المحتسب، ٢/ ٢١٢). وضع يدك على قول أبي الفتح: "**إن المعاني تتلعب بالألفاظ**" فإنه من رفيع الكلام، ومن =

وحملًا(١)، **والتفاتًا**(٢).

الأصل الثالث: التحليل النحوي والاحتياط من ضياع المعاني

فمن الأصول المقررة في الدرس النحوي: **"أنه يجب صون المعاني"**، و**"تحصينها"** و**"أن الإعراب معلَّق، إن أنت لم توجد له سندًا وعمادًا من صحة المعنى، فالإعراب الذي لا يعضده معنى صحيح إعراب لا خير فيه"!!** وهذا يقتضي عند التحليل النحوي للكلام **التدبر في فهم العلاقات بين الكلمات فصلًا ووصلًا، والاحتياط من تداخل المعاني، والاعتناء بما يقتضه السياق ومواقف الخطاب، وما تتطلبه مقاصد الاستعمال**، ويزداد ذلك عند التحليل النحوي لآيات القرآن الكريم،

=

أنفس ما يمكن أن يقال في هذا الباب، ومثل هذا التناسب بين المعاني والإيقاع الصوتي للألفاظ القرآنية، وما يقتضيه من مخالفة الظاهر في بناء الكلام، يحتاج فضل تدبر وصبر وتقليب للنظر في صيغة الكلمة القرآنية والعطاء الدلاليّ لها في سياقها، وخاصة عند النظر في القراءات القرآنية، ورصد التحولات بينها في بناء اللفظة القرآنية، ولا ينبغي أن تستخف بهذا التناسب، أو نستنكره، أو ننبو عنه، في هذا اللسان الشريف، فقد قال ابن الصائغ، فيما نقله عنه السيوطي: **" اعْلَمْ أَنَّ الْمُنَاسَبَةَ أَمْرٌ مَطْلُوبٌ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، يُرْتَكَبُ لَهَا أُمُورٌ مِنْ مُخَالَفَةِ الْأُصُولِ. قَالَ: وَقَدْ تَتَبَّعْتُ الْأَحْكَامَ الَّتِي وَقَعَتْ فِي آخِرِ الْآيِ مُرَاعَاةً لِلْمُنَاسَبَةِ، فَعَثَرْتُ مِنْهَا عَلَى نَيِّفٍ عَنِ الْأَرْبَعِينَ حُكْمًا"**(الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، ٢/ ٢٦٥.).

(١) فقد **"شاع في كلام العرب حمل الشيء على معناه لنوع من الحكمة"** (سفر السعادة، للسخاوي، صـ ٨٢٧)، فيعامل اللفظ معاملة مغايرة لما يستحقه في ظاهر التركيب كـ**"تأنيث المذكر"**، و**"تذكير المؤنث"**، و**"تصوير معنى الواحد في الجماعة"**، و**"الجماعة في الواحد"**؛ ففي هذه المواضع وغيرها كثير في القرآن الكريم، ترى أن المعاني هي التي تأخذ بـ **"أَعِنَّة الكلام"** فتصرِّفه، وتمتلك التحكم فيه، على الرغم من الألفاظ المنطوقة، والتي لا يراد معناها وحدها، وإنما جيء بها إشاراتٍ لمعانٍ كثيرة يحكمها بناء الكلام

(٢) المراد بالالتفات هنا المعنى اللغوي، وهو: **عُدُولَ الخطاب عَنِ الطَّرِيقِ الَّذِي يَقْتَضِيْهِ ظَاهِرُ الكَلامِ إِلَى طَرِيقٍ آخَرَ**، لَفْتًا لمَعْنىً يُرادُ، وَمقَاصِدَ تُبْتَغَى، **كالعطف على المعنى، ومخالفة مقتضى الظاهر في صيغ الأفعال، واحتمال ضعف الإعراب تجريدًا للمعنى وإزالة للشك.**

هذا، ويظهر هذا الأصل بوضوح في حديث المفسرين، عند التحليل النحوي لآيات القرآن الكريم، عن:

أولًا: وجوب "القطع بين الألفاظ" إذا كان في ارتباطها ضربٌ من التعسف بين المعاني، وذلك حينما **"يتعنَّد"** اللفظ على ما قبله معنىً، ويخرج عن مقتضياته سياقًا. وقد ألمح العلامة الزركشي إلى كثير من الآيات القرآنية في هذا الباب، وبخاصة ما ذكره في كتابه البرهان تحت عنوان: **"اتصالُ اللفظِ والمَعْنَى عَلى خلافٍ، إذ يَكُونُ اللَّفْظُ مُتَّصِلًا بِالْآخَرِ وَالْمَعْنَى عَلَى خِلَافِهِ"**(١). وما في ذلك من الدقة واللطف والخفاء، ما يروق ويروع ويدهش، في كثير من الأحيان(٢)!!

---

(١) البرهان، ١/ ٥٠. وقد سماه السيوطي بـ" **الْمَوْصُولِ لَفْظًا المفصول معنى**"، قال: "و هو نَوْعٌ مُهِمٌّ جَدِيرٌ أَنْ يُفْرَدَ بِالتَّصْنِيفِ، وَهُوَ أَصْلٌ كَبِيرٌ فِي الْوَقْفِ؛وَلِهَذَا جَعَلْتُهُ عَقِبَهُ وَبِهِ يَحْصُلُ حَلُّ إِشْكَالَاتٍ،وَكَشْفُ مُعْضِلَاتٍ كَثِيرَةٍ " الإتقان، ١/ ٣٠٩.

(٢) ومن ذلك: حديث الزركشي عن أوجه إعراب لفظ **"الذين"** " في القرآن الكريم، إذ ذكر أن جميع ما في القرآن الكريم من **"الذين"** يجوز فيه "الوصل" بما قبله نعتًا له، كما يجوز فيه "القطع" على أنه خبر مبتدأ، إلا في سبعة مواضع، فإن "القطع" بها هو المعين، وهي (ينظر: البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣٥٧.):

- قوله تعالى: **"وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ الَّذِى جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ* الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاَوَتِهِ أُوْلَـئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمن يَكْفُرْ بِهِ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ"**(سورة: البقرة، الآيتان: ١٢٠- ١٢١.).

- قوله تعالى: **"وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذاً لَّمِنَ الظَّالِمِينَ*الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ"**(سورة: البقرة، الآيتان: ١٤٥- ١٤٦).

- قوله تعالى: **"قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمُ الَّذِينَ خَسِرُواْ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ"**(- سورة: الأنعام، الآيتان: ١٩-٢٠.).

- قوله تعالى:" **الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلاَنِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ* الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِى يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ**
=

ومن هذا الذي يروق ويروع ويدهش الحديث عن:

- **الجمل المتزحزحة**، حيث تتزحزح الجمل في بعض الآيات عن مكانها الأصلي وتتأخر، وقد تقع معترضة بين جزأي جملة، ومكانها هناك قبل هذه الجملة التي جاءت معترضة فيها، وإنما تأخرت واعترضت لتفيد معنى آخر بهذا التأخير وهذا الاعتراض(١).

=

الْمَسِّ"(سورة: البقرة، الآيتان:٢٧٤-٢٧٥.).

- قوله تعالى: **"وَاللَّهُ لاَ يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ* الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ فِى سَبِيلِ اللّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ اللّهِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ"**(سورة: التوبة، الآيتان: ١٩-٢٠).

- قوله تعالى: **"وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا*الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَى وُجُوهِهِمْ إِلَى جَهَنَّمَ أُوْلَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ سَبِيلًا"**(- سورة الفرقان، الآيتان: ٣٣-٣٤.).

- قوله تعالى: **"وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ* الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ "**(سورة: غافر: الآيتان: ٦-٧.). **فالمتأمل في مواضع "الذين" في هذه الآيات السبعة، يجد أن في وصلها بما قبلها، تركيبيًّا، فسادًا في المعنى، وقلبًا للمقصود؛ ومن ثم كان الوجه فيها "القطع" عما قبلها ابتداء واستئنافًا.**

(١) ومن دقيق ذلك ما ذكره أبو علي الفارسي والزجاج والزركشي في قوله تعالى:" **وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُن مَّعَهُمْ شَهِيدًا* وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ الله لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُن بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا"**(سورة: النساء، الآيتان:٧٢-٧٣.) إذ قالوا: إن قوله تعالى:" **كَأَن لَّمْ تَكُن بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ"** مقطوع عن قوله:" **وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ الله لَيَقُولَنَّ"** واتصاله إنما هو بقوله:" **فَإِنْ أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَالَ**". فأصل الكلام على هذ:" **فَإِنْ أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَالَ**- كَأَن لَّمْ تَكُن بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ - **قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُن مَّعَهُمْ شَهِيدًا* وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ الله لَيَقُولَنَّ يَا لَيْتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا"** وذلك لأن جملة" **كَأَن لَّمْ تَكُن بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ"** وهي، من حديث الشماتة، أولى بالآية الأولى؛ إذ الشماتة تكون في موضع المصيبة لا في إصابة الفضل (ينظر: الحجة للقراء السبعة، لأبي علي الفارسي، ومعاني القرآن وإعرابه، للزجاج، والبرهان، للزركشي، ١/ ٥١.)، وإنما تأخرت إلى الآية الثانية، للإشارة إلى أنه حين تمنى أن يكون في معيتهم كان كاذبًا؛ لأن المعية في لقاء العدو تعني المظاهرة والنصرة، وهو لا يريد ذلك، وإنما يريد القسمة في الفضل الذي كان من الله
=

-والحديث عن " **الْمُدْرَجِ**"، قال الزركشي[١]: وَحَقِيقَتُهُ فِي أُسْلُوبِ الْقُرْآنِ: **أَنْ تَجِيءَ الْكَلِمَةُ إِلَى جَنْبِ أُخْرَى كَأَنَّهَا فِي الظَّاهِرِ مَعَهَا، وَهِيَ فِي الْحَقِيقَةِ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِهَا**[٢].

ثانيًا: ومن هذه المواضع التي ينبغي فيها "**الاحتياط** "من ضياع المعاني عند التحليل النحوي للقرآن الكريم ما يمكن أن نسميه بـ" **الارتباط والانقطاع العاملي بين المعاني**". والمراد بـه: **تسلط العامل على معموله، واقترانه بمتعلقاته**

=

للمجاهدين في سبيله، وهذا هو المعنى الذي استفيد من تأخير الجملة الدالة على نفي المودة (ينظر: مراجعات في أصول الدرس البلاغي، لشيخنا د. محمد أبو موسى،صـ٢٩٥.).

(١) البرهان، ٣/ ٢٩٤.

(٢) كقَوْلِهِ تَعَالَى ذَاكِرًا عَنْ بِلْقِيسَ: "**إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أعزة أهلها أذلة وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ**"(سورة: النمل، آية:٣٤.) فقد تم كلامها عند قوله:" **وَجَعَلُوا أعزة أهلها أذلة**"، وقوله:" **وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ** " هُوَ كلام جديد مستأنف منقطع في المعنى عما قبله؛ فهو مِنْ قَوْلِ اللهِ لَا مِنْ قَوْلِ بلقيس. وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: "**الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لمن الصادقين**"(سورة: يوسف، آية:٥١.) انْتَهَى قَوْلُ الْمَرْأَةِ، ثُمَّ قَالَ يُوسُفُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "**ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ**" مَعْنَاهُ لِيَعْلَمَ الْمَلِكُ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ، والدليل على أن قوله: "**ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ** " من قول نبي الله يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا من قول امرأة العزيز، ما فيه من الحكم التي لا يعرفها في ذلك الزمان غيره، يقول الإمام الطبري موضحًا اتصال الكلام وانقطاعه في هذه الآية الكريمة:" يعني بقوله: (**ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ**)، هذا الفعل الذي فعلتُه، من ردّي رسول الملك إليه، وتركي إجابته والخروج إليه، ومسألتي إيّاه أن يسأل النسوة اللاتي قطَّعن أيديهن عن شأنهن إذ قطعن أيديهن، إنما فعلته ليعلم أني لم أخنه في زوجته بالغيب، يقول: لم أركب منها فاحشةً في حال غيبته عني. وإذا لم يركب ذلك بمغيبه، فهو في حال مشهده إياه أحرى أن يكون بعيدًا من ركوبه... اتصل قوله: (**ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ**)، بقول امرأة العزيز: (**أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لمن الصادقين**)، لمعرفة السامعين لمعناه، كاتصال قول الله: "**وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ**"، بقول المرأة: "**وجعلوا أعزة أهلها أذلة**"، [سورة النمل: ٣٤] وذلك أن قوله: "**وكذلك يفعلون**"، خبر مبتدأ، وكذلك قول فرعون لأصحابه في سورة الأعراف: "**فَمَاذَا تَأْمُرُونَ**"، وهو متصل بقول الملأ (**يُرِيدُ أن يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ**) [سورة الأعراف: ١١٠] تفسير الطبري، ١٦/ ١٤٢.

ومقتضياته، أو انقطاعه عن التعلق به، فلا يتسلط عليه؛ لعدم تأثيره فيه، فليس هو من شرعته، ولا من سببه، بل هو من" بنية عاملية" أخرى، **إن على مستوى الجملة، وإن على مستوى الجمل**. وهذا المفهوم مما عُني ببيانه المفسرون عناية فائقة. وهذا يظهر من خلال ما نراه في كتب التفسير، من حديث عن)**فساد العطف المفضي إلى دخول قول في قول ليس منه**، وحديثهم عن **"فساد تعلُّق شبه الجملة** (ظرفًا/ أو جارًّا ومجرورًا)، **بعامل يفضي إلى ارتباط كلام بكلام أجنبي عنه**[1]، **وحديثهم عن التعلق العاملي الذي يؤدي إلى صغر المعنى!!**[2].

(١) ففي قوله تعالى: **"إِنَّ السَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى"**(المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاحات عنها، لابن جني، (٢/ ٤٧-٤٨،) ذكر أبو الفتح بن جني أن قوله تعالى: **"أُخْفِيهَا"** يحتمل معنى: أسترها وأكتمها، كما يحتمل معنى: أظهرها فتكون همزته همزة السلب، فأخفيته: سلبت عنه خِفاءه، وإذا زال عنه ساتره ظهر لا محالة، ثم بيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أنه إذا كان **"أُخْفِيهَا"** "بمعنى أظهرها، فاللام في قوله:" **لِتُجْزَى"** متعلقة بنفس" **أُخْفِيهَا"** ولا يحسن الوقف دونها. وإذا كان **من الإخفاء والستر، فاللام متعلقة بنفس "ءَاتِيَةٌ"، أي: إن الساعة آتية لتجزى كل نفس بما تسعى، أكاد أخفيها. فالوجه أن نقف بعد" أُخْفِيهَا"** وقفة قصيرة. **"أما الوقفة؛ فلئلا يُظن أن اللام معلقة بنفس" أُخْفِيهَا" وهذا ضد المعنى؛ لأنها إذا لم تظهر لم يكن هناك جزاء، إنما الجزاء مع ظهورها، فأما القصيرة فلأن اللام متعلقة بنفس" ءَاتِيَةٌ" فلا يحسن إتمام الوقف دونها؛ لاتصال العامل بالمعمول فيه. وهذه الوقفة القصيرة ما أحسنها وألطف الصنعة فيها!"** وقول أبي الفتح:**"وهذه الوقفة القصيرة ما أحسنها وألطف الصنعة فيها" يدل على أن "الوقف بهذه الكيفية القصيرة أو اللطيفة" مما يتأكد استحبابه لبيان المعنى المقصود؛ إذ يمثل ضابطًا "إيقاعيًّا" للكلام، يُعالج فيه السامع المعنى في نفسه، ويتبين من خلاله "انقطاع" الكلام عن عامل، و"تعلقه" بعامل آخر، فلا يُسند معنى إلى قول ليس منه، فكان لحضور الوقف، في مثل هذه المواضع التي يكون فيها الكلام ملتبسًا، أثره المنظم للتركيب، والعلاقات بين الكلمات تعلُّقًا وقطعًا**. ينظر نماذج لهذا الوقف في المحتسب، ٢/ ٤٥، و٤٨، كما ينظر: كتاب: في التنظيم الإيقاعي للغة العربية، نموذج الوقف، د. مبارك حنون، **فقد أدار جزءًا كبيرا منه على بيان أهمية الوقف في إيضاح العلاقات التركيبية في الكلام.**

(٢) ففي قوله تعالى:**"إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ * يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ"**(سورة: الطارق، الآيتان: ٨،٩.) ذهب جمهور المفسرين إلى أن الظرف **"يَوْمَ"** متعلق بفعل مضمر، والتقدير: يرجعه يوم تبلى السرائر، ودل" **رَجْعِهِ** " على **"يرجعه"** دلالة المصدر على فعله، ولم يجيزوا تعلقه بـ" **لَقَادِرٌ"** لئلا يُتوهم أن الله
=

ثالثًا: ومن هذه المواضع التي يظهر فيها ضرورة العناية بـ" **الارتباط والانقطاع بين المعاني**": مسألة "**الوقف والابتداء**" في القرآن الكريم، فهذا الموضع من النظر الدقيق في طرائق "**تشكُّل**" المعاني و"**صناعتها**" تجميعًا وتفريقًا؛ وهو باب قائم على أصل من أصول النحو العربي وهو: **أنه يُمنع إدخال قول في قول ليس منه** (فيلزم حينئذ القطع والوقف)، **كما أنه يُمنع إخراج قول من قول هو منه** (فيلزم حينئذ الارتباط والوصل).

❁ ❁ ❁

الضابط الرابع: التحليل النحوي والاحتياط من "تفكيك" نظم القرآن:

فالقرآن الكريم يستمد إعجازه من نظمه، ولا مناص في "**تحليله**" من البحث في نظمه، والوقوف على طرق الضم والتركيب فيه، وفي هذا السياق قرر علماء البيان

=

قادر على رجعه في ذلك اليوم دون غيره، قال ابن جني: "ولا يجوز أن تعلق " **يَوْمَ** " بقوله " **لَقَادِرٌ** " **لئلا يصغر المعنى**؛ لأن الله تعالى قادر، يوم تبلى السرائر وغيره في كل وقت وعلى كل حال، على رجع البشر وغيرهم"(الخصائص، ٢/ ٤٠٢ . وقد نقل العلامة الآلوسي عن بعض المفسرين تجويزهم تعلق " **يَوْمَ** " بقوله " **لَقَادِرٌ** " على معنى: أنه تعالى على رجعه لقادر على الإطلاق أولًا وآخرًا، وفي كل وقت، ثم ذكر سبحانه من الأوقات الوقت الأعظم على الكفار؛ لأنه وقت الجزاء والوصول إلى العذاب ليجتمع الناس على حذره والخوف منه" قال الآلوسي:" **وهو على ما فيه لا يدفع الإيهام** " روح المعاني، ٣٠ / ٩٩). وفي قوله تعالى: "**فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ**" (سورة: البقرة، ٦٥) ذكر ابن جني: "أنه ينبغي أن يكون "**خاسئين**" خبرًا آخر لـ"**كونوا**"، والأول "**قردة**"، فهو كقولك " **هذا حلو حامض**" **وإن جعلته وصفًا لـ"قردة" صغر معناه**، ألا ترى أن القرد لذلة صغاره خاسئ أبدًا، فيكون إذًا صفة غير مفيدة، وإذا جعلت "**خاسئين**" خبرًا ثانيًا حسن وأفاد حتى كأنه قال: **كونوا قردة** " و" **كونوا خاسئين**" ألا ترى أن ليس لأحد الاسمين من الاختصاص بالخبرية إلّا ما لصاحبه، وليس كذلك الصفة بعد الموصوف، إنما اختصاص العامل بالموصوف، ثم الصفة من بعد تابعة له".(الخصائص، ٢/ ١٦٠).

أن من أبرز وجوه إعجاز القرآن الكريم: حسن تأليفه، والتئام كلمه، وبديع نظمه، وجزالة طرق الضم فيه والتركيب والتعليق، يقول أبو سليمان الخطابي: "وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: **لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم**، وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة"(١) ومأتى إعجاز النص القرآني من أن هذه الوجوه الثلاثة فيه جاءت في غاية الكمال والفصاحة والبلاغة "**حتى لا ترى شيئًا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظمًا أحسن تأليفًا، وأشد تلاؤمًا وتشاكلًا من نظمه**"(٢) وهذا ما يؤكده الإمام أبو بكر الباقلاني بقوله: "وقد تأملنا نظم القرآن فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قدمنا ذكرها على حد واحد **في حسن النظم، وبديع التأليف والرَصف**"(٣)، فكل معنى يحمله النظم القرآني، إنما يؤتى به "**على أحسن تركيب وأفصحه**"(٤).

وتلاؤم النظم وتشاكله يعني في بعض وجوهه: **ترابط العلاقات النحوية المتبادلة بين مكونات النص، وحسن اقترانها، إن على مستوى بناء الجملة، وإن على مستوى بناء الجمل، وضبط بنيتها على حذو المعنى في النص**(٥)، **كالترابط بين العامل والمعمول، والأصل والعدول عنه، والمفسِّر والمفسَّر، وبناء الجمل وما بينها من علاقات، وبناء القيود في الكلام ووجوه التراتيب فيه**... وهذه العلاقات النحوية كلها "**عُمُدٌ**" و"**أصول**"، تنظم العلاقات بين الكلم داخل الجملة من ناحية، وبين

---

(١) بيان إعجاز القرآن للخطابي، صـ٢٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) إعجاز القرآن للباقلاني، صـ٣٧.

(٤) الدر المصون، للسمين الحلبي، ٤/ ١٧٩.

(٥) وهذا" **الترابط**" بين العلاقات النحوية المكونة للنص هو ما يعرف، في لسانيات النص، بـ"**التماسك**"، و"**الترابط**" و"**الانسجام**". ينظر: لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب) د. محمد الخطابي، صـ٣١، وعلم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، د. صبحي إبراهيم الفقي، ١/ ٩٧.

الجمل المكونة للخطاب، وطرق الربط بينها من ناحية أخرى، وهي علاقات ذات أهمية كبيرة يجب التنبه إليها عند تحليل النص، وخاصة القرآن الكريم، حتى قال بعض العلماء:" **أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط**"(١).

ومعنى ذلك أن كل تحليل لآي القرآن الكريم، تختل فيه هذه **"الترتيبات"** و**"الروابط"**، وتتوه فيه تلك العلاقات النحوية، أو تلتبس، فإنه يؤدي، ضرورة،إلى **"تفكيك"** نظم القرآن؛ ومن ثم فقدان" **الاستقامة**" النحوية. **ومن أبرز الوجوه التي يمكن أن نتلمس فيها هذا "التفكيك" حديث المفسرين عن:**

١) **الاحتياط من "تفكيك" الكلام بعضه من بعض:**

وذلك إذا أدى التحليل لآي القرآن الكريم إلى قطع كلام من كلامٍ هو مرتبط به، ومن جملة ذيوله، فيتفكك بذلك **"النظم "**، وتلتبس العلاقات في الخطاب.

وإدراك هذا الضرب من الصلة بين الجمل داخل النص، يحتاج إلى مزيد من التأمل في المعنى، ومعرفة جوهره، وحينئذ تجد عند المفسرين وهم يبحثون في مواقع الإعراب، والروابط بين العامل والمعمول، تجد **"بحثًا دقيقًا وممتعًا، في ربط الكلام وعلائقه، وكشفًا بارعًا لتلك الخيوط التي تدق، حتى كأنها شعيرات خفية، ولكنها متينة، ووثيقة، في ربط الكلام ودمجه"**(٢) ونظير ذلك ما قيل في:

- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ

(١) البرهان في علوم القرآن، للإمام أبو عبد الله الزركشي، ١/ ٣٦.

(٢) دلالات التراكيب: دراسة بلاغية، لشيخنا محمد محمد أبو موسى،صـ٣١٠، وهو، حفظه الله، ممن عُني كثيرًا، في تحليل هذا اللسان الشريف، بالوقوف عند هذه العلائق، والصلات، كما تراه واضحًا في كتبه: **شرح أحاديث من صحيح البخاري**، **والشعر الجاهلي دراسة في منازع الشعراء**، وفي ثلاثيته الماتعة، التي بعنوان:**آل حميم دراسة في أسرار البيان**.

أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَـٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَـٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾(١). فهذه الآية الكريمة سيقت لتشبيه الدنيا في سرعة تقضِّيها وانقراض نعيمها بعد الإقبال، بحال نبات الأرض بعد جفافه وذهابه حطامًا بعدما التف وتكاتف وزين الأرض بخضرته وبهائه، وواضح من المثل أن فاعل " **اخْتَلَطَ**" هو "**نَبَاتُ الأَرْضِ**"، أي: اختلط النبات وكثر حتى التف بعضه ببعض بسبب الماء، وجوّز ابن عطية الوقف على "**فَاخْتَلَطَ** " وقطعه عما بعده، على أن يكون فاعل" **اخْتَلَطَ**" ضميرًا عائدًا على الماء، أي: أن الذي اختلط هو الماء، ثم نبتدئ" **بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ**" على الابتداء والخبر(٢) قال أبو حيان:" والوقف على قوله: "**فَاخْتَلَطَ** " لا يجوز وخاصة في القرآن؛ **لأنه تفكيك للكلام المتصل الصحيح المعنى، الفصيح اللفظ، وذهاب إلى اللغز والتعقيد، والمعنى الضعيف**. ألا ترى أنه لو صرح بإظهار الاسم الذي الضمير في كناية عنه فقيل: بالاختلاط نبات الأرض، أو بالماء نبات الأرض، **لم يكد ينعقد كلامًا من مبتدأ وخبر لضعف هذا الإسناد وقربه من عدم الإفادة**، ولولا أنّ ابن عطية ذكره وخرّجه على ما ذكرناه عنه لم نذكره في كتابنا "(٣).

- وفي قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَـٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ * قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم بَعْضُ ٱلَّذِى تَسْتَعْجِلُونَ ﴾(٤) قوله تعالى:" **رَدِفَ لَكُم**" فيه أوجه، أظهرها:أن "**رَدِفَ**" **ضمِّن معنى فعل يتعدى باللام، أي: دنا وقرب وأزف، و" بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ**" فاعل به، والمعنى: أن كفار مكة يقولون للمؤمنين: متى يأتينا

(١) سورة: يونس، آية:٢٤.
(٢) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية الأندلسي، ٣/ ١١٤.
(٣) البحر المحيط، لـ(أبوحيان الأندلسي)، ٥/ ١٤٤.
(٤) سورة: النمل، الآيتان: ٧١/ ٧٢.

العذاب الذي تهددوننا به إن كنتم صادقين في أن العذاب نازل بنا؟ فجاء الجواب، قل لهم يا محمد، ﷺ: نتوقع أن يكون دنا وقرب منكم بعض ما تستعجلون به، وعلى هذا الوجه يكون الوقف على "**تَسْتَعْجِلُونَ** " إذ "**بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ**" معمول لـ" **رَدِفَ** " ومن مقتضياته، فلا وقف دونه، وذهب بعضهم إلى جواز الوقف على" **رَدِفَ**" وقطع "**بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ**" عنه، باعتبار أن فاعل "**رَدِفَ** "ضمير الوعد، أي: ردف الوعد، أي: قرب ودنا مقتضاه، و"**لكم** "خبر مقدم، و" **وبعضُ**" مبتدأ مؤخر، قال الآلوسي: "**ولا يخفى ما فيه من التفكيك للكلام، والخروج عن الظاهر لغير داع لفظي ولا معنوي**"(١).

- وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِى شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ ٱللَّهُ مِنۢ بَعْدِهِۦ رَسُولًا ۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ * ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾(٢) الظاهر أن قوله:"**الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ**" مبتدأ، و**بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ** " متعلق بـ"**يُجَادِلُونَ**" **أي**: أنهم يجادلون بغير حجة صالحة للتعلق بها، وخبر المبتدأ:" **كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا**". و"**كَبُرَ مَقْتًا**" المراد به الذم، ومعنى":" **كَبُرَ** " اشتد وعظم، و" **مَقْتًا**" تمييز محول عن فاعل، وفاعل":" **كَبُرَ**" ضمير يعود على الجدال المفهوم من الكلام السابق، أي: كبر الجدال مقتًا. وقوله:" **كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ**" الكاف داخلة على اسم الإشارة، والمراد به في الآية الأولى: كذلك الضلال يضل الله من هو مسرف مرتاب، والمراد هنا: كذلك الطبع يطبع الله على كل قلب متكبر جبار، فأفادت الكاف

---

(١) روح المعاني للعلامة الآلوسي، ٢٠/ ١٦، وينظر: الدر المصون، ٨/ ٦٣٩.

(٢) سورة: غافر، الآيتان: ٣٤/ ٣٥.

الداخلة على اسم الإشارة تعميم هذا الضلال، أو هذا الطبع على كل مسرف مرتاب، وعلى كل متكبر جبار. وذهب الزمخشري إلى أنه يجوز أن يكون" **الَّذِينَ يُجَادِلُونَ**" مبتدأ؛ و" **بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ**" خبراً، **وفاعل كبر قوله: "كذلك"، أي: كبر مقتًا مثل ذلك الجدال، و" يَطْبَعُ اللهُ " كلام مستأنف**[١]"، أي: **مقطوع عما قبله**، ويكون الوقف على قوله:" **كَذلك**"، وقد رد أبو حيان هذا الوجه؛ لما فيه من تفكيك النظم بقطع كلام مرتبط بما قبله، ومن جملة ذيوله، فقال: "أما تفكيك الكلام، فالظاهر أن" **بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ** "متعلق بـ" **يُجَادِلُونَ**"، ولا يتعقل جعله خبراً للذين؛ لأنه جار ومجرور، فيصير التقدير: "**الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي ءايَاتِ اللهِ**" كائنون، أو مستقرون، بـ"**غَيْرِ سُلْطَانٍ**"، أي في غير سلطان، لأن الباء إذا ذاك ظرفية خبر عن الجثة. وكذلك في قوله" **يَطْبَعُ**" أنه مستأنف، فيه تفكيك الكلام؛ لأن ما جاء في القرآن من " **كَذَلِكَ يَطْبَعُ**"، أو" **نَطبَع**"، إنما جاء مربوطًا بعضه ببعض، فكذلك هنا"[٢].

- وفي قوله تعالى في الحديث عن صفات المؤمنين: ﴿ كَانُوا۟ قَلِيلًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ ﴾[٣] الظاهر أن (ما) في هذه الآية الكريمة مزيدة؛ لتأكيد مضمون الجملة[٤]، وقد شاعت زيادة (ما) بعد الاسم، نحو: قليل، وكثير. وبعد الفعل نحو: قلَّ، وكثر، وطال[٥]؛ وعليه يكون قوله: "**قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ**" من مقتضيات "**كان**" ومن

---

(١) الكشاف، للزمخشري، ٤/ ١٧١.

(٢) البحر المحيط، ٧/ ٤٤٥.

(٣) سورة: الذاريات، آية:١٧.

(٤) لعل السر في أن زيادة (ما) حينئذ تفيد التوكيد هو ما تحمله من الإبهام الذى يلازم معانيها الأصلية كلها، فكانت بهذا الإبهام مؤكدة للنكرة قبلها (قليلاً) والتي تدل أيضًا بحسب وضعها على معنى الإبهام، والشيوع . ولعل هذا يفسر لنا كثرة زيادتها بعد ما ذكر .. والله أعلم .

(٥) قال البغدادي: (**وزيادة (ما) جائزة لا اختلاف فيها**)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، للبغدادي، =

جملة ذيولها، فـ (**يهجعون**) خبر كان، أي:**كانوا يهجعون قليلاً من الليل**. و (**قليلاً**) نعت لظرف أو مصدر، أي: زمانـًا قليلاً، أو هجوعـًا قليلاً. و (**من الليل**) صفة، على نحو قولك: قليل من المال عندي، أو متعلق بـ (**يهجعون**)[١]. وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن الكلام تم عند (**قليلاً**) باعتباره خبر" **كان**": أي: كانوا قليلاً، أي: في عددهم. ثم ابتدأ:" **مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ**"، و (**ما**) نافية، أو مصدرية[٢]... ولا يخفى ما في هذا من بُعدٍ، وتفكيكٍ لكلام مرتبط بعضه ببعض؛ ولهذا قال السمين:" **وهذا لا يظهر من حيث المعنى، ولا من حيث الصناعة، أما الأول: فلا بد أن يهجعوا، ولا يتصور نفي هجوعهم. وأما الصناعة: فلأن حيز ما في النفي لا يتقدم عليه عند البصريين هذا إن جعلتها نافية.. وإن جعلتها مصدرية صار التقدير: من الليل هجوعهم، ولا فائدة فيه؛ لأن غيرهم من سائر الناس بهذه المثابة ...**"[٣]

- وفي قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا * فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ * إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ * إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا ﴾[٤] الظاهر أن قوله تعالى:" **فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَاهَا**" كلام مرتبط بعضه ببعض، فـ" **فِيمَ** " خبرٌ مقدم، و" **أَنتَ** " مبتدأ مؤخر، و" **مِن ذِكْرَاهَا**" متعلق بما تعلق به الخبر، والمعنى: أنت في أي شيء من ذكراها، أي: ما أنت من ذكراها لهم، وتبيين وقتها في شيء، وحكى الزمخشري عن بعضهم جواز أن يكون قوله:" **أَنتَ مِن ذِكْرَاهَا**" منقطعًا عما قبله، ويكون الوقف على قوله "**فِيمَ**" باعتباره خبرًا لمبتدأ مضمر، وهو استفهام يراد به التعجب، والمعنى: فيم هذا

=

٦/ ١٢٩.

(١) ينظر: الكشاف، ٤/ ٣٩٨، والبحر المحيط، ٩/ ٥٥١، وروح المعاني، ١٥/ ١٣

(٢) نسب هذا القول للضحاك، ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للإمام محمد بن جرير الطبري، ١٤٠٥هـ:٢٥/ ١٩٦، والبحر المحيط، ٨/ ١٣٤.

(٣) الدر المصون، ١٠ / ٤٥.

(٤) سورة: النازعات، الآيات:٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥.

السؤال؟!! ثم ابتدأ:" **أَنتَ مِن ذِكْرَاهَا**"، والمعنى: إرسالك وأنت خاتم الأنبياء، وآخر الرسل، ذكر من ذكراها، وعلامة من علاماتها، فكفاهم بذلك دليلًا على دنوها ومشارفتها والاستعداد لها، ولا معنى لسؤالهم عنها[١] قال السمين الحلبي: "**وهو كلام حسن، لولا أنه يخالف الظاهر، ومفكك لنظم الكلام**"[٢].

٢) **الاحتياط من انتهاك المراتب و"تشتيت" الكلام:**

فمن أصول الفكر النحوي: **أن رتبة المعمول تلي رتبة العامل، وأنه لا يجوز الفصل بين العامل ومعموله بأجنبي**[٣]، فـ"**الأشياء حقها ألا يفصل بينها وبين ما تعمل فيه**[٤]، ويوضح ذلك الإمام عبد القاهر فيقول،: "**اعلم أنه لا يجوز الفصل بين**

---

(١) الكشاف، ٤/ ٧٠٠.

(٢) الدر المصون، ١٠/ ٦٨٣.

(٣) والمقصود بالأجنبي: **الجزء المستقل بنفسه، الذي لم يعمل فيه العامل**، (ينظر:أمالي ابن الحاجب،صـ ٧٥١) ولكن يستثنى من عدم جواز الفصل بالأجنبي، أمران يجوز الفصل بهما: أولهما: **الفصل بالجملة**، فهو فصل سائغ، ويعرف هذا في الدرس النحوي بـ "**الجملة الاعتراضية** " يقول ابن جني: "**اعلم أن هذا القبيل من هذا الفصل كثير، قد جاء في القرآن، وفصيح الشعر، ومنثور الكلام. وهو جار عند العرب مجرى التأكيد؛ فلذلك لا يشنع عليهم، ولا يستنكر عندهم أن يعترض به بين الفعل وفاعله، والمبتدأ وخبره، وغير ذلك مما لا يجوز الفصل فيه بأجنبي إلا شاذًا أو متأولاً**" (الخصائص، ١/ ٣٣٥) ويعلل ذلك شيخنا د. محمد أبو موسى، بقوله: "**وألاحظ دائما أن الجملة الاعتراضية ذات معنى متميز جدا في الكلام الذي وقعت معترضة فيه؛ وكأن تميزها هذا هو الذي جعل المتكلم المبين يرمي بها حين يفاجأ بها تجري في بيانه؛ ليبادر القارئ والسامع بها غير متريث حتى يجد لها معنى؛ لأن تفوقها يمنحها الموقع، ويصير المستبشع لها من الفصل، غير مستبشع. الجملة الاعتراضية تشبه في الكلام الثمرة الكريمة، التي تسقط فور نضجها، لا تبالي في أي موقع سقطت، ولو أن المتكلم هيأ لها مكانا غير الاعتراض لما التفت السامع إليها، إلا بقدر ما يلتفت لغيرها من الجمل**" مراجعات في أصول الدرس البلاغي، صـ١٢٧.ثانيهما: "**الفصل بالظروف** " إذ إنها لا تخضع، نسبيًا، لضوابط التقديم والتأخير؛ فالعرب" **يتسعون في الظرف والمجرور ما لا يتسعون في غيرهما**"(مغني اللبيب، صـ٩٠٩).

(٤) اللباب في علل البناء والإعراب، لأبي البقاء العكبري، ١ / ٨٥٥.

العامل والمعمول بالأجنبي، فلا تقول: ضربت وذهب عمرًا زيد، تريد: ضربت عمرًا وذهب زيد، فتوقع "عمرًا " الذي هو مفعول "ضربت" بين "ذهب" ومعموله الذي هو "زيد" المرفوع بأنه فاعله؛ لأن "عمرًا" ليس من "ذهب" و"زيد" في شيء. فمن المحال إيقاعه بينهما. وذلك أن "ذهب" يقتضي معموله الذي هو "زيد"، وأنت تأتيه بشيء لا يناسبه. فما هو إلا بمنزلة من يطلب رفيقه وأخاه، فينضم إليه طفيلي لا يلابسه بوجه"(١).

فإذ أدى "**انتهاك**" المراتب إلى ضياع ذلك الأصل، وتطفل بين العامل وما يلابسه شيءٌ، أدى ذلك، ضرورة، **إلى تفكك كلامٍ يأخذ بعضُه بحُجْزة بعضٍ**(٢)، ففي قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ﴾(٣) ذهب كثير من المفسرين إلى أن لفظة "من" في قوله تعالى:" **فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم**" متعلقة بفعل محذوف مقدر بعد الفاء، تقديره: فلينكح مما ملكته أيمانكم، وقوله:" **وَاللّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ**" جملة من مبتدأ وخبر، وجيء بها بعد قوله " **مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ**" ليفيد أن الإيمان كاف في نكاح الأمة المؤمنة ظاهرًا، ولا يشترط في ذلك أن يعلم إيمانها علمًا يقينًا، فإن ذلك لا يطلع عليه إلا الله، وقوله تعالى:" **مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ**" مبتدأ وخبر أيضًا، وجيء بهذه الجملة تأنيسًا بنكاح

---

(١) المقتصد في شرح الإيضاح، لعبد القاهر الجرجاني صـ٤٢٦، و٤٣٥.

(٢) وهو ما يعرف في تراثنا البياني بـ"**المعاظلة في الكلام**" والمعاظلة، كما يقول ابن منظور في لسان العرب، من: **تعاظل السباع**، أي: **تشابكها**. والمراد هنا:**التعقيد التركيبي، حيث تتشابك العلاقات، ويتداخل الكلام بعضه في بعض، ويلتبس**، وذلك بالخروج عن "**معهود العرب**" في بناء كلامها، تقديمًا وتأخيرًا، أو حذفًا وإضمارًا.. وهذا دليل فساد في نظم الكلام.(ينظر: طبقات فحول الشعراء، لابن سلام الجمحي، ١/ ٦٣، ودلائل الإعجاز، للإمام عبد القاهر،صـ٨٤).

(٣) سورة: النساء، آية: ٢٥.

الإماء، والمعنى: أن بعضكم من جنس بعض في النسب والدين، فلا يترفع الحر عن نكاح الأمة عند الحاجة إليه[١]. وذهب بعض المفسرين، ومنهم الإمام الطبري إلى جواز أن يكون قوله تعالى:" **بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ**" فاعلًا لذلك الفعل المحذوف، وأن في الآية تقديمًا وتأخيرًا، والتقدير: ومن لم يستطع منكم طولًا أن ينكح المحصنات المؤمنات، فلينكح بعضكم من بعض الفتيات، ويكون قوله:" **وَاللّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ**" اعتراضًا بين ذلك الفعل المقدر وفاعله، قال الطبري: "وهذا من المؤخر الذي معناه التقديم، وتأويل ذلك: ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات فلينكح بعضكم من بعض، بمعنى: فلينكح هذا فتاة هذا، فالبعض مرفوع بتأويل الكلام"[٢]، قال أبو حيان:" **وهذا قول ينزه حمل كتاب الله عليه؛ لأنه قول جمع الجهل بعلم النحو وعلم المعاني، وتفكيك نظم القرآن عن أسلوبه الفصيح، فلا ينبغي أن يسطر ولا يلتفت إليه**"[٣].

و شبيه بتأويل الإمام الطبري في هذه الآية، ما ذكره بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿ قُل لِّعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ * ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴾[٤] إذ الظاهر أن معمول " **قُل**" هو قوله: "**يُقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَيُنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلانِيَةً**"، أو الأمر المقدر، أي: قل لهم: أقيموا، يقيموا[٥]، وذهب ابن عطية إلى جواز أن يكون معمول القول الآية التي بعد،

(١) الدر المصون، ٣/ ٦٥٦.
(٢) تفسير الطبري، ٥/ ١٩.
(٣) البحر المحيط، ٣/ ٢٣١.
(٤) سورة: إبراهيم، الآيتان: ٣١/ ٣٢.
(٥) الدر المصون، ٧/ ١٠٧.

أي: قوله تعالى: "**اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء**"(١)، قال أبو حيان: "وهذا الذي ذهب إليه من كون معمول القول هو قوله تعالى:" **اللّهُ الَّذِي** "الآية، **تفكيك للكلام، يخالفه ترتيب التركيب، ويكون قوله: يقيموا الصلاة كلامًا مفلتًا من القول ومعموله**"(٢).

وفي قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا۟ غَيْرَ سَاعَةٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَانُوا۟ يُؤْفَكُونَ * وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ وَٱلْإِيمَٰنَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْبَعْثِ ۖ فَهَٰذَا يَوْمُ ٱلْبَعْثِ وَلَٰكِنَّكُمْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾(٣) فالظاهر من معنى الآيتين، والله أعلم: أن المؤمنين يسمعون تَحَاجَّ المشركين، يوم القيامة، بعضهم مع بعض، فيبادرون بالإنكار عليهم؛ لأن تغيير المنكر سجيتهم التي كانوا عليها، وقولهم: "**لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ** " صرف لهم عن تلك المعذرة، كأنهم يقولون: دَعُوا عنكم هذا فلا جدوى فيه، واشتغِلوا بالمقصود وما وُعدتم به من العذاب، وتكون " **فِي** " من قوله "**فِي كِتَابِ الله**" للتعليل، أي لبثتم إلى هذا اليوم، ولم تعذبوا من قبل لأجل ما جاء في كتاب الله من تهديدهم بهذا اليوم، فلقد بلغكم ذلك وسمعتموه فكان الشأن أن تؤمنوا به ولا تعتذروا بقولكم مَا لَبِثْنا غيرَ سَاعة(٤). وعلى هذا المعنى يكون الجار والمجرور" **فِي كِتَابِ اللهِ**" متعلقًا بـ" **لَبِثْتُمْ**"، ونقل الإمام الطبري عن قتادة، وابن جريج، أن قوله تعالى "**فِي كِتَابِ اللهِ**"

---

(١) المحرر الوجيز، ٣/ ٣٣٩.

(٢) البحر المحيط، ٥/ ٤١٥. وقول أي أبي حيان:" **ويكون قوله: يقيموا الصلاة كلامًا مفلتًا من القول ومعموله**" معناه: أن تأويل ابن عطية يقتضي أن يكون الفعل المضارع " **يقيموا** " وما بعده جملة اعتراضية بين القول ومعموله، وهذا يقتضي إفلات المضارع من عامل قبله، ومن عامل بعده، مع أن الجزم فيه يقتضي هذا العامل، مما يبعدما ذهب إليه ابن عطية.

(٣) سورة: الروم، الآيتان: ٥٥/ ٥٦.

(٤) التحرير والتنوير، ٢١/ ١٣١.

ليس متعلقًا بـ" **لَبِثْتُمْ**"، بل هو متعلق بـ" **أُوتُوا الْعِلْمَ**"، و"**فِي**" بمعنى الباء، والكلام فيه تقديم وتأخير، وتأويله: "وقال الذين أوتوا العلم بكتاب الله والإيمانَ بالله: لَقَدْ لَبِثْتُمْ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ "(١) قال أبو حيان:" ولعل هذا القول لا يصح عن قتادة؛ **فإن فيه تفكيكًا للنظم لا يسوغ في كلام غير فصيح**، فكيف يسوغ في كلام الله؟!وكان قتادة موصوفًا بعلم العربية، فلا يصدر عنه مثل هذا القول"(٢)

❁ ❁ ❁

٣) **الاحتياط من انتهاك المراتب و"تفكيك " المتلازمات:**

المراد بـ"**المتلازمات**" هنا: **التراكيب العربية التي تتميز بوجود تلازم بين مكوناتها، فيصبح أحدهما مفتقرًا إلى الآخر لفظًا ومعنى، وكأنهما جزءا كلمة واحدة، فلا تذكر إحداهما إلا وتطلب الأخرى**(٣)، وذلك كالتلازم الواقع بين العامل ومعموله، والمضاف والمضاف إليه، والنعت والمنعوت، والمعطوف والمعطوف عليه، والموصول وصلته....إذ لما كانت هذه الأزواج مع نظيراتها كالشيء الواحد امتنع انتهاك مراتبها، والفصل بينها؛ **وبالجملة فـ"كلما ازداد الجزآن اتصالًا، قوي قبح الفصل بينهما"**(٤)؛ **لما يؤديه ذلك الفصل من تفكيكٍ بيِّنٍ لنظم الكلام**(٥).

---

(١) تفسير الطبري، ٢١/ ٥٧.

(٢) البحر المحيط، ٧/ ١٧٥.

(٣) ينظر: ضوابط التقديم وحفظ المراتب في النحو العربي،د. رشيد بلحبيب، صـ٢١٤.

(٤) الخصائص ٢ / ٣٩٠.

(٥) فإذا لم يؤد ذلك الفصل إلى "**تفكيك**" النظم، فإن الدرس النحوي يجيزه بمسوغين، أولهما: **طبيعة العلاقة بين المتلازمين**، فقد تضعف العلاقة بينهما فيسوغ الفصل، وذلك كالفصل بين المسند والمسند إليه (مبتدأ وخبرًا، أو فعلًا وفاعلًا)، فإنه سائغ مطرد في كلام العرب، بل يؤدي إلى مقاصد وغايات بلاغية لا تكون مع التلازم؛ وإنما ساغ الفصل هنا؛ لأن الترابط بينهما ترابط "**اقتضاء**"، لا ترابط =

فأي تفسير يؤدي إلى "**التفكيك**" بين هذه ا"**لمتلازمات**"، فإنه، ولا شك، تفسير مردود، ففي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[1] انتصب " **غَيْرَ**" على الحالية من الضمير المجرور في" **لَكُم**"، وجملة:" **وَأَنتُمْ حُرُمٌ**" في موضع الحال من ضمير " **مُحِلِّي**"، والمعنى: أن الله أحل لكم بهيمة الأنعام، ذكورها وإناثها، إلا ما يتلى عليكم في القرآن تحريمه من تحريم الميتة والدم وغير ذلك، وإلاّ الصيد في حالة كونكم مُحْرمين، أو في حالة الإحرام، فإنه غير مباح لكم، قال الشيخ الطاهر بن عاشور:"**وهذا نسج بديع في نظم الكلام استفيد منه إباحة وتحريم: فالإباحة في حال عدم الإحرام، والتحريم له في حال الإحرام**"[2] وذهب جماعة من العلماء إلى أن" **غَيْرَ مُحِلِّي**" حال من الفاعل في "**أَوْفُواْ**"، والمعنى: أوفوا بالعقود في حال انتفاء كونكم محلين الصيد وأنتم حرم، وقد ضُعِّف هذا الوجه بأنه" **يلزم منه الفصل بين الحال وصاحبها بجملة أجنبية، ولا يجوز الفصل إلا بجمل الاعتراض، وهذه الجملة، وهي قوله: "أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ" ليست اعتراضية، بل هي منشئة أحكامًا ومبيِّنة لها، وجملة الاعتراض إنما تفيد تأكيدًا وتسديدًا**"[3].

=

"**مجاورة** "أو "**اقتران**"، بخلاف الترابط، مثلًا، بين الموصول وصلته، أو بين المضاف والمضاف إليه، أو بين النعت والمنعوت، فهو ترابط"**مجاورة** "و "**اقتران**، وهو من القوة بمكان، إذ كل منهما يشكلان معًا تركيبًا واحدًا، ولا تتضح القيم الدلالية للمتلازم الواحد بانفصاله عن الآخر، فكان الفصل بينهما غير سائغ. ثانيهما: **نوع الفاصل**؛ إذ الجمل الاعتراضية، وشبه الجملة، مما يتوسع العرب فيهما، فالفصل بهما فصل سائغ في كثير من الأحيان.(ينظر:الفصل النحوي بين مطالب التركيب وقيم الدلالة، د. عبد العزيز موسى علي، مجلة: العلوم الإنسانية والاجتماعية، الأردن،مج٣٣، ع١، سنة٢٠٠٦م، صـ٩-١٩)

(١) سورة: المائدة، آية:١.

(٢) التحرير والتنوير، ٦/ ٨٠.

(٣) الدر المصون، ٤/ ١٧٩.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي فَخُذۡ مَآ ءَاتَيۡتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ * وَكَتَبۡنَا لَهُۥ فِي ٱلۡأَلۡوَاحِ مِن كُلِّ شَيۡءٖ مَّوۡعِظَةٗ وَتَفۡصِيلٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ فَخُذۡهَا بِقُوَّةٖ وَأۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَأۡخُذُواْ بِأَحۡسَنِهَاۚ سَأُوْرِيكُمۡ دَارَ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾[1] إذ الظاهر في جملة "**فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا**" أنها منصوبة بقول مضمر، وذلك القول منسوق على جملة:" **كَتَبْنَا** "، والمعنى: وكتبنا لموسى في ألواح التوراة من كل شيء يُحتاج إليه من مطلوبات الدين، تذكيرًا ونصحًا، وقلنا لموسى: خذ الألواح بقوة، أي: بجد واجتهاد. وجوز بعض المفسرين أن تكون جملة:" **فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ**" بدلًا من قوله" **فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ**" بدل اشتمال[2]، قال الخفاجي: "وضُعِّفَ هذا المعنى؛ **بأن فيه الفصل بأجنبي وهو جملة:" كَتَبْنَا " المعطوفة على جملة:" قَالَ يَا مُوسَى"، وهو تفكيك للنظم**"[3].

ومنه أيضًا، قوله تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ * ٱللَّهِ ٱلَّذِي لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَوَيۡلٞ لِّلۡكَٰفِرِينَ مِنۡ عَذَابٖ شَدِيدٍ * ٱلَّذِينَ يَسۡتَحِبُّونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا عَلَى ٱلۡأٓخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبۡغُونَهَا عِوَجًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ فِي ضَلَٰلِۭ بَعِيدٖ﴾[4] فالراجح في"**الَّذِينَ**" من قوله تعالى: "**الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ**" أنه مبتدأ، وخبره" **أُوْلَئِكَ فِي ضَلاَلٍ بَعِيدٍ**"، أو أنه خبر لمبتدأ محذوف أي: هم الذين، أو أن يكون منصوبًا بإضمار فعل على الذم، وجوز بعض المفسرين أن يكون نعتًا لـ " **لِّلْكَافِرِينَ** " من قوله:" **وَوَيْلٌ لِّلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ**"[5] "وهو لا

(١) سورة: الأعراف، الآيتان:١٤٤، ١٤٥.

(٢) البحر المحيط، ٤/ ٣٨٦، والدر المصون، ٥/ ٤٥٤.

(٣) حاشية الشهاب على البيضاوي، ٤/ ٣٦٨، وروح المعاني، ٩/ ٥٨.

(٤) سورة: إبراهيم، الآيات:٣، ٢، ١.

(٥) الكشاف، ٢/ ٥٠٥.

يجوز؛ لأن فيه الفصل بين الصفة والموصوف بأجنبي منهما، وهو قوله: "**مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ** "، سواء كان "**مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ**" في موضع الصفة لـ"**وَيْلٌ**"، أم متعلقًا بفعل محذوف أي: يضجون ويولولون من عذاب شديد. ونظيره إذا كان صفة أن تقول: "**الدار لزيد الحسنة القرشي**" فهذا التركيب لا يجوز؛ لأنك فصلت بين زيد وصفته بأجنبي منهما وهو صفة الدار، والتركيب الفصيح أن تقول: **الدار الحسنة لزيد القرشي، أو الدار لزيد القرشي الحسنة**"(١).

❁ ❁ ❁

فبهذين الأمرين، حديث المفسرين عن: "**انتهاك المراتب وتفكيك النظم**"، وحديثهم عن: "**انتهاك المراتب والتفكيك بين المتلازمات**" ندرك أن العلاقة بين الكلمات داخل الجملة، من جهة، وبين الجمل داخل الخطاب من جهة ثانية، ليست مطلقة، بل هي علاقة منضبطة، في بنية النظرية النحوية، بجملة من المفاهيم الإجرائية في التحليل، أطلق عليها الإمام الشاطبي: "**الأصول الاستعمالية**"(٢)، وهي أصول تجسد "**منطق**" العلاقة بين أجزاء التركيب، وضرورة التقيد بهذا "**المنطق**" في ضبط "**حركة**" الكلم، و"**مراتبها**"، و"**مدارجها**"(٣)؛ فلا يتيه الاستعمال بعيدًا عنها بشكل يُفقد كل عنصر ما يطلبه من العناصر الأخرى، وحينئذٍ يضطرب "**النظام**" النحوي، و"**يُشوَّش**" المعنى في النص، و"**تتلاشى**" قابلية الفهم.

---

(١) البحر المحيط، ٥/ ٣٩٤.

(٢) المقاصد الشافية، ١/ ٥٤.

(٣) فـ "**التوسع**" و"**العدول**" خروج عن الأصول النحوية بأصول أخرى تشد الكلام إليها، **عدولًا عن القاعدة واتصالًا بها في آن معًا**، حتى غدا من أصول الدرس النحوي: **أن الخروج عن القاعدة خاضع لقاعدة!!**، يقول شيخ النحاة سيبويه رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "**وليس شيء يُضطرّون إليه إلا وهمْ يحاولون به وجهًا**" الكتاب، ١/ ٣٢.

٤) الاحتياط من تشتيت الضمائر وتفكيكها:

من مجالات الدور الرابطي للضمير: "**الربط**" بين أجزاء الجملة الواحدة، أو بين الجملة والجملة في الخطاب، يقول العلامة الرضي محدِّثا عن الضمير الرابط للجملة متى وقعت خبرًا: "وإنما احتاجت إلى الضمير؛ لأن الجملة في الأصل كلام مستقل، فإذا قصدت جعلها جزء الكلام فلابد من واسطة تربطها بالجزء الآخر، وتلك الواسطة هي الضمير، **إذ هو موضوع لمثل هذا الغرض**"[١]، وقول الرضي:" **إذ هو موضوع لمثل هذا الغرض** " يعني أن للإضمار دورًا تركيبيًّا ترابطيًّا[٢]؛ إذ عليه تقوم، في كثير من الأحيان، استقامة تعليق أجزاء الكلام بعضها ببعض.

والمتأمل في بنية الضمير التركيبيَّة والدلاليَّة يدرك أنه مبهم وضعًا، معرفةٌ استعمالًا، يقول سيبويه:" **وإنما صار الإضمار معرفة؛ لأنك إنما تضمر اسمًا بعد ما تعلم أن من يُحَدَّث قد عرف من تعني وما تعني، وأنك تريد شيئًا يعلمه** "[٣] ويقول المبرد:" وإنما صار الضمير معرفة؛ لأنك لا تضمره إلا بعد ما يعرفه السامع، وذلك أنك لا تقول: "**مررت به**"، ولا "**ضربته**" ولا "**ذهب**"، ولا شيئًا من ذلك، **حتى تعرفه وتدري إلى من يرجع هذا الضمير**"[٤] أي: أن بنية الضمير تقتضي ضرورة عوده على سابقٍ أو لاحقٍ، يفسره ويرفع إبهامه، وهذا المقتضَى هو ما يسمى "**مرجعًا**"، أو "**عائدًا**"، وهذا "المرجع" أو "العائد" قد يكون "**مقاليًّا**" موجودًا في

---

(١) شرح الرضي على الكافية، ٢/ ٣٣٨.

(٢) المراد بالدور الترابطي: **كل ما كان استعماله قائمًا على اعتبار المتقدم، ومقيَّدًا به على نحو لا ينفك عنه**. والضمائر من حيث اقتضاؤها لغيرها سابقًا، أو لا حقًا، تعد من أبرز ما يقوم بهذا الدور؛ فقد حصر ابن هشام ما يحتاج إلى الرابط في العربية، في أحد عشر موضعًا، أغلبها لا يكون رابطها إلا الضمير. ينظر: المغني، صـ٦٥٣.

(٣) كتاب سيبويه، ٢/ ٦.

(٤) المقتضب، ٤/ ٢٨٠.

بنية الكلام، وقد يكون "**مقاميًّا**" يفهم من السياق، ومنازل الخطاب.

وقد تتعدد الضمائر في بنية "**الخطاب**" الواحد؛ ومن ثم يجب توجيه الضمائر فيه توجيهًا يضمن "**تماسك** " الخطاب و"**ائتلاف**" نظم الكلام، من جهة، ويضمن في الوقت نفسه مناسبة الكلام لـ"**مقتضى**" الحال و"**مقاصد**" المتكلم، من جهة ثانية. فإذا تعدد مرجع الضمائر في الخطاب الواحد سمي ذلك:" **تفكيكًا**" و"**تنافرًا**" و" **تشتيتًا**"، فإذا أدى هذا "**التفكيك**" في مرجع الضمائر إلى "**تفكيك**" نظم الكلام، و"**التباس**" العلاقات النحوية فيه، كان توجيهًا مرفوضًا ينبغي تنزيه فصيح الكلام عنه.

وقد تتبع المفسرون "**حركة**" الضمائر في الخطاب القرآني، ودلالاتها في سياقاتها، وإحالة الضمير، وتعدد المحال إليه، مشيرين في ذلك إلى أمور ثلاثة:

أ.الاحتياط من أن تؤدي " **الإحالة**" في الضمير إلى معنى لا يتفق وسياق النص القرآني، ومن ثم كان إعادة الضمير إلى مرجعه من أهم ما يقوم به مفسر النص؛ لأنها تزيل عنه اللبس، وتوضح دلالاته، ولا شك أن اللبس من أهم مظاهر "**تفكيك**" النص، و"**تشتيته**"(١)، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ

---

(١) ومن طريف ذلك ما كان يخبرنا به مشايخنا، رحمهم الله، أن أحدهم قرأ من سورة يوسف:" **قَالُواْ يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لِّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ**"(الآية:١٧) فوقف عند قوله:" **فَأَكَلَهُ**" وقطع الكلام عما بعده، مما أوهم أن الضمير المنصوب (الهاء) عائد على المتاع؛ إذ إن الضمير يعود على أقرب مذكور، فيصير المعنى: إن يوسف أكل متاعهم!!، ومن ذلك أن أحدهم بدأ قراءته، فقال: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم: "**إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِن ثَمَرَاتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِي قَالُوا آذَنَّاكَ مَا مِنَّا مِن شَهِيدٍ**"(سورة: الأنعام، الآية:٤٧) مما أوهم معه، أن الضمائر في:" **إِلَيْهِ** "، و" **بِعِلْمِهِ**" و"**يُنَادِيهِمْ**"، و" **آذَنَّاكَ** " عائدة على الشيطان الرجيم!!!؛ ولذلك نبهنا مشايخنا إلى وجوب البسملة بعد الاستعاذة في مثل هذه المواضع حتى يعود الضمير فيها على الله عز وجل.

ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۞ وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ ﴾(١) إذ اختلف العلماء في مرجع الضمير"هو" من قوله تعالى **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ"** فقيل هو راجع لـ **"إِبْرَاهِيمَ"**؛ فإنه أقرب مذكور(٢)، وهو مشكل لا يستقيم؛ لأن الإشارة في قوله " **وَفِي هَذَا** "راجعة للقرآن،وهو لم يكن في زمن إبراهيم ولا هو قاله؛ ولذلك رجح العلماء أنه عائد إلى لفظ الجلالة كضمير " **هُوَ اجْتَبَاكُمْ"** فتكون الجملة استئنافًا، قال الزركشي:" والصواب: **إن الضمير راجع إلى الله سبحانه يعني: سماكم المسلمين من قبل يعني: في الكتب المنزلة على الأنبياء قبلكم، وفي هذا الكتاب الذي أنزل عليكم وهو القرآن**،والمعنى: جاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم، وهو سماكم المسلمين من قبل،وفي هذا الكتاب؛ لتكونوا أي: سماكم وجعلكم مسلمين لتشهدوا على الناس يوم القيامة"(٣). ونظير ذلك ما ذكره الإمام الزركشي، أيضًا، بقوله:" وفي سورة يس موضعان توهم فيهما كثير من الناس، **أحدهما**: قوله: ﴿ وَءَايَةٞ لَّهُمُ ٱلَّيۡلُ نَسۡلَخُ مِنۡهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظۡلِمُونَ ﴾(٤) فقد يتوهم أن الضمير في "هم" راجع إلى الليل والنهار بناء على أن أقل الجمع اثنان، **وهو فاسد؛ إذ إن النهار ليس مظلمًا.. إنما الضمير راجع إلى الكفار الذين يُحتج عليهم بالآيات**..**والثاني**: قوله تعالى: ﴿ أَوَلَيۡسَ ٱلَّذِي

(١) سورة: الحج، الآيتان:٧٧، ٧٨.

(٢) البحر المحيط،٦/ ٣٦١، وحاشية الشهاب على البيضاوي، ٦/ ٥٥٢.

(٣) البرهان، ٤/ ٣٣.

(٤) سورة: يس، آية:٣٧.

خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُم ﴾[١] يظن بعضهم أن معناه: مثل السموات والأرض (أي: أن الضمير في "**مِثْلَهُم**" راجع إلى السموات والأرض) وهو فاسد؛ لأنهم ما أنكروا إعادة السموات والأرض حتى يرد على إنكارهم إعادتَهما بابتدائهما، **وإنما أنكروا إعادة أنفسهم، فكان الضمير راجعًا إليهم** (أي: راجع إلى الكفار المنكرين للبعث) **ليتحقق حصول الجواب لهم والرد عليهم**"[٢].

ب. أهمية "**تواؤم**" الضمائر و"**توافقها**"[٣]، فإذا اجتمع ضمائر فحيث أمكن عودها لـ"**مرجع**" واحد فهو أولى من عودها لمختلف؛حفاظًا على "**تماسك**" النظم القرآني[٤]، ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَكُمۡ لَا تَسۡفِكُونَ دِمَآءَكُمۡ وَلَا تُخۡرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ ثُمَّ أَقۡرَرۡتُمۡ وَأَنتُمۡ تَشۡهَدُونَ ﴾[٥] يقول ابن عاشور:"الضميران في:"**أَقْرَرْتُمْ**"، و"**أَنتُمْ تَشْهَدُونَ**" راجعان لما رجع له ضمير "**مِيثَاقَكُمْ**" وما بعده؛ لتكون الضمائر على سنن واحد في النظم"[٦]. وفي قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلۡخَٰشِعِينَ ﴾[٧] يقول الإمام الرازي: "اختلفوا في المخاطبين بقوله سبحانه وتعالى: "**وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ**"، فقال قوم: هم المؤمنون بالرسول، قال لأن من ينكر الصلاة أصلاً والصبر على دين محمد صلى الله عليه سلم، لا يكاد يقال له استعن بالصبر والصلاة، فلا جرم وجب صرفه إلى من صدق بمحمد ﷺ، ولا يمتنع أن يكون الخطاب أولًا في بني إسرائيل (**أي: في قوله**

---

(١) سورة: يس، آية:٨١.

(٢) البرهان، ٤/ ٣٤.

(٣) الإتقان في علوم القرآن، للإمام السيوطي، ١/ ٥٥٠

(٤) البرهان، ٤/ ٣٥.

(٥) سورة: البقرة، آية:٨٤.

(٦) التحرير والتنوير، للعلامة محمد الطاهر ابن عاشور، ١/ ٥٨٦.

(٧) سورة: البقرة، آية: ٤٥.

تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾)، ثم يقع بعد ذلك خطابًا للمؤمنين بمحمد ﷺ (أي: في قوله تعالى: ﴿ وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴾)، والأقرب أن المخاطبين هم بنو إسرائيل (أي: في كلا الآيتين)؛ **لأن صرف الخطاب إلى غيرهم يوجب تفكيك النظم**. فإن قيل:كيف يؤمرون بالصبر والصلاة مع كونهم منكرين لهما؟ قلنا: لا نسلم كونهم منكرين لهما؛ وذلك لأن كل أحد يعلم أن الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن،وأن الصلاة التي هي تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله تعالى يسلي عن محن الدنيا وآفاتها، وإنما الاختلاف في الكيفية "(١).

ج. رفض كل "**تفكيك**" أو"**تشتيت**" للضمائر يؤدي القول به إلى"**تفكيك**" النظم القرآني، أو التباس مقاصده، وضابطهم في ذلك:"**أن التفكيك مما لا ينبغي أن يخرَّج عليه النظم الكريم**"(٢)، وأن "**إدخال الكلام في معاني ما قبله وما بعده أولى من الخروج به عنهما، إلا بدليل يجب التسليم له**"(٣).

وهذا مسلك واضح في ردهم كثيراً من وجوه الإحالات في الضمائر، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ ۞ أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِى ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُۥ ۚ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴾(٤) إذ يرى الإمام الزمخشري أن الضمائر المنصوبة في قوله: "**اقْذِفِيهِ**"، و"**فَلْيُلْقِهِ**"، و"**يَأْخُذْهُ**" كلها راجعة إلى سيدنا موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ؛ لأنه المقصود، وهو حاضر في ذهن أمه الموحى إليها، فقذفه في التابوت وفي اليم، وإلقاؤه في الساحل، كلها أفعال

---

(١) التفسير الكبير، ٣/ ٤٦.

(٢) روح المعاني، ٤/ ٢٠٨.

(٣) قواعد التفسير عند مفسري الغرب الإسلامي، د.مسعود الركيتي، صـ١٢٨.

(٤) سورة: طه، الآيتان: ٣٨، ٣٩.

متعلقة بضميره، وأنكر جعل الضميرين في "**فَلْيُلْقِهِ**"، و"**يَأْخُذْهُ**" عائدين إلى "**التَّابُوتِ**"، فقال: "والضمائر كلها راجعة إلى موسى، ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى التابوت فيه هجنة؛ لما يؤدي إليه من تنافر النظم. فإن قلت: المقذوف في البحر هو التابوت، وكذلك الملقى إلى الساحل، قلت: ما ضرك لو قلت: المقذوف والملقى هو موسى في جوف التابوت؛ **حتى لا تفرق "الضمائر" فيتنافر عليك النظم الذي هو أم إعجاز القرآن، والقانون الذي وقع عليه التحدّي، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر**"(١)(٢).

---

(١) الكشاف ٣/ ٦٤.

(٢) يُفهم من كلام الزمخشري هنا أن"**تفكيك**" الضمائر مطلقًا، يؤدي، ضرورة، إلى تفكيك النظم، ونازع الزمخشريَ في ذلك العلامةُ ابن كمال باشا، فذهب إلى " **أن التفكيك الذي يقع في الضمائر إن أدى إلى الالتباس في الكلام، والاشتباه في المرام، يكون مخلًا بالفصاحة، فلابد من صون الكلام الفصيح عنه. وإن لم يكن مؤديًا إلى ذلك؛ لانسياق الفهم باقتضاء الكلام، ومساعدة المقام، إلى المعاني المرادة من الضمائر المنتشرة بسبب التفكيك الواقع فيها، كالذي في آية الوصية، فلا يكون منه شيء من الإخلال بالفصاحة**"(رسالة في: رفع ما يتعلق بالضمائر من الأوهام، لابن كمال باشا، ضمن رسائل ابن كمال باشا، تحقيق:د. ناصر سعد الرشيد، النادي الأدبي، الرياض، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م، صـ٨١، ونيظر: حاشية البغدادي على شرح بانت سعاد لابن هشام،٢/ ٣٥٤). وهو ما رجحه أبو البقاء الكفوي، يقول الكفوي:"والأصل توافق الضمائر في المرجع؛ حذر التشتت..و"**تفكيك**" الضمائر إنما يكون مخلًا بحسن النظام **إذا كان كل منها راجعًا إلى غير ما يرجع إليه الباقي، أو يرجع ما في الوسط منها إلى غير ما يرجع إليه ما في الطرفين**، فلا بد من صون الكلام الفصيح عنه. وأما "**التفكيك**" الذي لا يفضي إليه (أي: إلى الإخلال بحسن النظام) كما إذا رجع الأول أو الآخر منها إلى غير ما يرجع إليه الباقي، كالذي وقع في آية الوصية، وهي قوله تعالى: "**فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ**"(٢) فلا يكون فيه شيء من الإخلال (سورة: البقرة، آية: ١٨١.فإن الضمائر في:" **بَدَّلَهُ**"، وفي "**سَمِعَهُ**"، وفي" **يُبَدِّلُونَهُ**" راجعة كلها إلى "**الإيصاء الواقع من المحتضر**"، أما الضمير في:" **إِثْمُهُ** " فإنما هو راجع إلى "**التبديل**" أو إلى "**الإيصاء المبدل**" وفي هذا تفكيك للضمائر، ولكنه تفكيك مقبول لعدم اللبس.) قال:. وقد نظمت فيه:

إذا كـان تفكيـك الضـمائر مفضـيًا ... إلـى مـا يخـل الـنظم فاحـذر مـن الخلـلْ

=

في قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا ﴾(١) ذكر القاضي أبو بكر ابن العربي اختلاف العلماء في المخاطب بالواو في قوله::" **آتُواْ**" هل الضمير عائد على الأزواج، أو المراد به الأولياء؟ ثم رجح القول الأول؛ لأن الضمائر واحدة، وتعود في نسق واحد إلى المحدَّث عنهم وهم الأزواج، فقال:" واتفق الناس على الأول، وهو الصحيح؛ لأن الضمائر واحدة إذ هي معطوفة بعضها على بعض في نسق واحد، وهي فيما تقدم بجملته الأزواج فهم المراد ههنا، لأنه تعالى قال: ﴿ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ﴾(٢) فوجب "تناسق" الضمائر"(٣).

وفي قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَسۡرِ بِعِبَادِي فَٱضۡرِبۡ لَهُمۡ طَرِيقٗا فِي ٱلۡبَحۡرِ يَبَسٗا لَّا تَخَٰفُ دَرَكٗا وَلَا تَخۡشَىٰ * فَأَتۡبَعَهُمۡ فِرۡعَوۡنُ بِجُنُودِهِۦ فَغَشِيَهُم مِّنَ ٱلۡيَمِّ مَا

=

بأن خالف الأطرافَ وسْطٌ بمرجع	كـذا سـابقا منهـا بيـاق فقـد أخـلْ
وأمـا إذا كـان الخـلاف لأول	بيـاق كـذا للآخـر اسـمع فـلا تُخـلْ
دليلـك في حسـن النظـام وصـية	ألـم تـر أن الله قـد بـين العمـلْ

(الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تأليف: أبو البقاء الكفوي، صـ٥٦٩) وهذا هو ما رجحه العلامة الآلوسي، في أكثر من موضع في كتابه روح المعاني، إذ يقرر "**أن تفكيك الضمائر ليس ممنوعًا مطلقًا، بل هو جائز عند قوة القرينة، وظهور الدلائل عليه**"(روح المعاني، ١٠/ ١٣٠) ويقول في موضع آخر: "**ويُتحمل تشتيت الضمائر اتكالًا على ظهور المعنى**"(روح المعاني، ٢/ ١٤٠). **ومعنى ذلك أنه ليس كل "تفكيك" للضمائر في إعراب آي القرآن يعد سببًا من أسباب من "تفكيك النظم"، بل لا يعد منه إلا ما تاهت فيه العلاقات النحوية، والتبست فيه مقاصد القرآن، والله أعلم.**

(١) سورة: النساء، الآية:٤.

(٢) سورة: النساء، آية:٣.

(٣) أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، ١/ ٤١٣.

غَشِيَهُمْ ﴾[١] الضمير في " **غَشِيَهُمْ**" في الموضعين راجع إلى فرعون وقومه، والتغشية: التغطية، وقوله تعالى:" **مَا غَشِيَهُمْ**" المقصود منه التهويل، أي: بلغ من هول ذلك الغرق أنه لا يستطاع وصفه، قال في الكشاف:" **مَا غَشِيَهُمْ**" من باب الاختصار، ومن جوامع الكلم التي تستقل مع قلتها بالمعاني الكثيرة، أي: غشيهم ما لا يعلم كنهه إلا الله"[٢] ونقل الإمام الآلوسي عن بعضهم: أن الضمير في "**غَشِيَهُمْ**" الأولى يعود على فرعون وقومه، وفي" **غَشِيَهُمْ**" الثانية على موسى وقومه، وفي الكلام حذف، أي: فنجا، والمعنى غشي فرعونَ وقومه مثلُ الذي غشي موسى وقومه، فهلك فرعون، ونجا نبي الله[٣]. وهذا التأويل جعله الشيخ الغماري من "**بدع التفاسير**"، وقال:" وهو مردود بوجهين: "**تشتيت الضمائر**"، حيث إن الضمير في "**غَشِيَهُمْ**" الأولى يعود على فرعون وقومه، وفي" **غَشِيَهُمْ**" الثانية يعود على موسى وقومه، **وتشتيت الضمائر يورث في الكلام ضعفًا وركاكة**. الثاني: أن البحر لم يغش موسى وقومه، بل انفرق لهم فسلكوا فيه طريقًا يبسًا"[٤].

وفي قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَمۡ يَكُونُواْ مُعۡجِزِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا كَانَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنۡ أَوۡلِيَآءَۘ يُضَٰعَفُ لَهُمُ ٱلۡعَذَابُۚ مَا كَانُواْ يَسۡتَطِيعُونَ ٱلسَّمۡعَ وَمَا كَانُواْ يُبۡصِرُونَ ﴾[٥] الضمائر كلها في الآية الكريمة راجعة إلى الكفار، فهؤلاء الكفار ما كانوا بمعجزين الله أن يعاقبهم في الدنيا، وما كان لهم من أولياء يمنعونهم العقاب، بل إنهم يضاعف لهم الْعَذَابُ يوم القيامة بسبب عنادهم وشدة طغيانهم، فلا يسمعون الحق، ولا يبصرون آيات الله، وعلى هذا فجمل: "**لَمْ يَكُونُواْ مُعْجِزِينَ فِي الأَرْضِ**"،

(١) سورة: طه، الآيتان: ٧٧، ٧٨.

(٢) الكشاف، ٣/ ٧٩.

(٣) روح المعاني، ١٦/ ٢٣٨.

(٤) بدع التفاسير، لأبي الفضل عبد الله محمد صديق الغماري، صـ٧٠.

(٥) سورة: هود، آية: ٢٠.

و"مَا كَانَ لَهُم مِّن دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِيَاء "، و"يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ"، و" مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ" أخبار عن اسم الإشارة (أُولَئِكَ)، وجوز بعضهم[١] أن تكون جملة" مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ" حالًا من " أَوْلِيَاء" وسوغ كونها حالًا من النكرة وقوعها في سياق النفي، والمعنى: أنهم جعلوا الأصنام آلهة لهم في حال أنها لا تستطيع السمع ولا الإبصار، وتكون جملة "يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ" اعتراضًا، وحينئذ لا تكون الضمائر في جملة" مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ" راجعة إلى ما ترجع إليه الضمائر في الجمل قبلها وبعدها، بل راجعة إلى الأصنام، قال العلامة الشهاب:" **ومُرِّضَ هذا لمخالفته السياق، واستلزامه تفكيك الضمائر** "[٢].

وفي قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ﴾[٣] شبه الله تعالى أعمال الكفار في عدم انتفاعهم بها بحالة الظمآن يرى السراب فيحسبه ماء فيسعى إليه، فإذا بلغ المسافة التي خال أنها موضع الماء لم يجد شيئًا، بل وجد الله هنالك يحاسبه على ما سلف من أعماله، والمثل انتهى عند قوله تعالى:" **فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ**"، والضمائر في "**جَاءهُ**"، و"**لَمْ يَجِدْهُ**"، و" **وَجَدَ**"، و"**عِندَه**"، و"**فَوَفَّاهُ**" تعود على شخص واحد، وهو" **الظَّمْآنُ**"، قال أبو حيان: "والمعنى في:" **وَوَجَدَ اللهَ عِندَهُ**" أي: ووجد مقدور الله عليه من هلاك بالظمأ،" **عِندَهُ**" أي: عند موضع الحساب،" **فَوَفَّاهُ**" ما كتب له من ذلك، وهو المحسوب له، **فيكون الكلام متناسقًا آخذًا بعضه بعنق بعض؛ وذلك باتصال الضمائر لشيء واحد**، ويكون هذا التشبيه

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز، ٣/ ٤٦، البحر المحيط، ٥/ ٢١٣. والتحرير والتنوير، ١٢/ ٣٧.

(٢) حاشية الشهاب على البيضاوي، ٥/ ١٤٧. وينظر: روح المعاني،١٢/ ٣٢.

(٣) سورة: النور، آية: ٣٩.

مطابقًا لأعمالهم من حيث إنهم اعتقدوها نافعة فلم تنفعهم، وحصل لهم الهلاك بأثر ما حوسبوا"(١)، وذهب بعض المفسرين إلى أن المثل انتهى عند قوله تعالى:" **حَتَّى إِذَ إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا**"، وبه تم بيان أحوال الكفرة بطريق التمثيل، والضمائر هنا للظمآن، أما قوله تعالى:" **وَوَجَدَ اللهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ**" فهو بيان لبقية أحوالهم العارضة لهم بعد ذلك بطريق التكملة؛ لئلا يتوهم أن قصارى أمرهم هو الخيبة والقنوط فقط كما هو شأن الظمآن، والضمائر هنا للكافر(٢) وردَّه أبو حيان، لأن"**فيه تفكيك الكلام؛ إذ غاير بين الضمائر، وانقطع ترصيف الكلام؛ ممابجعل بعضه مفلتًا من بعض**"(٣).

وفي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ * وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ * وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴾(٤) فالضمائر كلها هنا عائدة على الإنسان، حسب الظاهر الذي يقتضيه اتساق الضمائر، واتحاد المتحدَّث عنه(٥)، وقيل إن الضمير في قوله: "**وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ**" عائد على "**ربه**" والمعنى: أن الله يعلم ما في نفس الإنسان من جحوده وشحه الشديد بالمال، وقد عقب على ذلك الإمام أبو حيان بقوله:" "**تناسق**" الضمائر لواحد مع صحة المعنى أولى من جعلهما لمختلفين، ولا سيما إذا توسط الضمير بين ضميرين عائدين على واحد"(٦)، وقال الإمام الآلوسي: و"**اتساق**" الضمائر وعدم "**تفكيكها**" يرجح الأول؛ فإن الضمير السابق، أعنى: ضمير "**لِرَبِّهِ**" للإنسان، ضرورة، وكذا الضمير اللاحق، أعنى: الضمير في قوله

---

(١) البحر المحيط، ٦/ ٤٢٣-٤٢٤.

(٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، للعلامة أبو السعود، ٦/ ١٨١.

(٣) البحر المحيط، ٦/ ٤٢٤.

(٤) سورة: العاديات، الآيات:٦، ٧، ٨.

(٥) التحرير والتنوير، ٣٠/ ٥٠٥.

(٦) البحر المحيط،٨/ ٥٠٢.

تعالى: "**وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ**"(١).

فقد تبين مما سبق أن "**الضمير**" يعد من أهم "**الروابط النسقية**" في وصل الكلم بعضه ببعض داخل الجملة، من جهة، وبين الجمل المكونة لنص الخطاب من جهة ثانية؛ ومن ثم عُنيت العربية بوضع القواعد والضوابط المنظمة لاستعماله(٢)، وفي هذا الإطار اهتم المفسرون، وهم يحللون آيات القرآن الكريم،بأمور: **أولها**: المحافظة في، إحالة الضمائر، على "**اتساق النظم**"، ورفض كل "**تفكيك**" أو "**تشتيت**" للضمائر يؤدي القول به إلى "**تفكيك**" النظم القرآني، أو التباس مقاصده. ثانيهما: "**صحة الإحالة في الضمائر**" إذ المحافظة على المعنى والإفهام تقتضي أن يحال الضمير على ما يصح به المعنى، ويتفق ومقتضيات الخطاب، فإذا لم ينتبه المفسر إلى صحة المعنى الذي تعود عليه تلك الضمائر، آل الأمر إما إلى "**الاختلال**" في فهم المقصود من الكلام،وإما إلى ا"**لإلباس**" في فهم المراد، وفي كلتا الحالتين فإنه يناقض "**الاستقامة النحوية**"، ويخرج عن "**سنن الخطاب**"، **أوليس الغرض من كل كلام هو البيان والتبيين؟!!**

---

(١) روح المعاني،٣٠/ ٢١٨.

(٢) وقد ذكر الإمام الزركشي كثيرًا من هذه الضوابط المنظمة لاستخدام الضمائر في العربية، في كتابه: البرهان، مبحث: **قاعدة في الضمائر**، ٤/ ٢٨، وما بعدها.

(٤)
الخاتمة

"الإعراب يعني العلاقة، ولُحمة النسب بين الكلمات في الجملة الواحدة، وإذا صحت العلاقة الإعرابية واستقامت في ذوق النحو، فهي تلك المناسبة الصحيحة التي يرضاها ذوق البلاغة.. والذين يزعمون أن النحو لا يعنيه من هذا إلا أن تُضبط حركات الأواخر، لا يفهمون النحو؛ لأن النحو الذي يعرفه علماء هذه الأمة، هو النحو الذي يبحث منطق اللسان، ويحلل ضروب العلاقات بين كلماته، ويشرح سليقة الأمة المنعكسة في هذا البناء الإعرابي المعجب"(١).

وبعد،،، فإن هذه الأصول الأربعة:(**فقه الحركة الإعرابية**، و**الأصل والعدول عنه في بناء معاقد المعاني**، و**الاحتياط من ضياع المعاني**، و**الاحتياط من تفكيك النظم**) وطائفة المفاهيم التي تمخَّض عنها عمل النحاة في "**تحليل الخطاب القرآني**" و"**العلاقات بين أجزائه**"، قد حفظت "**النص القرآني**" من أن يكون مجالًا للتزيد والإقحام، أو العبث واللهو، كما تُمَكِّن من "**الفهم**" الصحيح لمقاصده، مما يفوِّت الفرصة على أي "**قراءة**" للخطاب القرآني بعيدًا عن "**قوانين تأويله**" أو مجاله "**التداولي**".

على أن هذه الأصول **لا تشكل محاصرة للنص القرآني، والحيلولة دون امتداده، وتحقيق خلوده، بقدر ما تعني ضبطًا منهجيًا، ومرجعيًا، يحول دون التحريف؛ لذلك فإن أي فهم واجتهاد من البشر له أن يمتد ويمتد، ويبصر ويبصر، ويبلغ من المعاني والدلالات والآفاق ما يبلغ، بحسب تطور الزمان، وتقدم الحياة الاجتماعية والحضارية، شريطة ألا يعود ذلك بالنقض، أو الإلغاء للمرجعية، من**

---

(١) دلالات التراكيب، لشيخنا الدكتور محمد أبو موسى، صـ٢٦٨-٢٦٩.

بيان السنة، وفهم خير القرون" فمن لم يكن **"مقياسه"** مضبوطًا كل الضبط، فإن المعاني تختلط عليه وتمتزج، ووقع في **"التيه"** الذي أدخلتنا فيه النظرية التأويلية الحديثة (**الهرمنيوطيقا**) بدعوى الحداثة، وما بعدها!!

وقد تولد عن هذا **"الأصول"** مجموعة من **"المقولات"** يمكن أن نعتبرها **"ضوابط"** تتحكم في التحليل النحوي للخطاب، وبخاصة الخطاب القرآني، **من نحو قولهم:**

- **ينبغي، في التحليل النحوي للكلام، العناية بمسألة "القصد" الذي "يُؤَمُّ"، و"مراد" المتكلم و"غايته" من الكلام،**

- **مَن لم "يفقه" مساق الكلام وسياقه الذي تشكل فيه، عجز عن إبصار حركة معانيه،**

- **لكل حركة إعرابية مقابلاتها المعنوية، وسياقاتها التي تقتضيها، وكل تحوُّلٍ في الحركة الإعرابية تجد فيه مدخلًا جديدًا لمعنى جديد،**

- **القطع والاستئناف، غالبًا، ما يشيران إلى أن الكلام الذي بُني عليهما له خطر وشأن،**

- **كل تغيير في أصل بناء الكلام يحدث تغييرًا مناسبًا في المعنى" فليس ثمة في العربية "توسع" أو "تجوّزٌ" مجانيٌّ،**

- **اللفظ الذي يغادر موقعه إلى الأصلي في التركيب إلى موقع آخر يبدو أجنبيًّا فيه، هو الذي يفضي إلى توليد جديد المعاني، وطارئ الدلالات،**

- **"النقض للمراتب"** يقع كثيرًا فيما يعرف بـ**"الفضلة"** لفتًا لأهميتها؛ لأنها تجلو الجملة، وتجعلها تابعة المعنى لها، إذ **"إن أكثر الفوائد إنما تجنى من الألحاق**

والفضلات، نعم، وما أكثر ما تُصلح الجمل وتُتمها، ولولا مكانها لوهت فلم تستمسك"،

- كل حذف، وخاصة في القرآن الكريم، وراءه معنى لا يمكن أن تراه مع الذكر،

- الزائد إن دل علي معني لا يتحقق بدونه فلا يسمى زائدًا، فغيرُ جائز إبطال حرف كان دليلًا على معنى في الكلام،

- مواقع حروف المعاني في الكلام الشريف، لها دلالات حية، وتغمض أحيانًا، ولا يجوز إهمالها؛ لأنها معاقد المعاني، وروابطه، ومقاطعه، وهذه المواقع من أغمض ومن أنبل ما في الكلام،

- من أصول "تَشَكُّل" المعاني، في نظرية النحو العربي: أن الأصوات تابعة للمعاني، وأن "القيم الصوتية" للفظ، لها أثرها في تكوين المعنى وتشكله في الخطاب، فالمعاني تتلعب بالألفاظ، تارة كذا، وأخرى كذا، ومن ثم فالْمُنَاسَبَةَ أَمْرٌ مَطْلُوبٌ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، يُرْتَكَبُ لَهَا أُمُورٌ مِنْ مُخَالَفَةِ الْأُصُولِ،

- قد شاع في كلام العرب حمل الشيء على معناه لنوع من الحكمة،

- لكل كلمة في العربية معنى يلمح فيها دائمًا ولا يفارقها مطلقًا، فالأولى توفير معنى الكلمة الذي وضعت عليه في أصل اللغة،

- لكل حرف من حروف المعاني وجه هو أولى به من غير، فلا يجعل لغيره إلا بثبت.

- حروف المعاني الزيادة فيها خلاف الأصل، فإذا أمكن جعل الحرف أصلًا فلا يعدل عنه، ولا يرتكب إلا لداع إليه، والأمر إذا دار بين محلٍّ يقال فيه

بالزيادة، وآخر يقال فيه بالأصالة، كان الحمل على الأصالة أولى.

- **لا يتسلط العامل على المعمول، صناعة، إلا إذا اقتضاه المعنى المراد،**
- **قد يَكُونُ اللَّفْظُ مُتَّصِلًا بِالْآخَرِ وَالْمَعْنَى عَلَى خِلَافِهِ، فقد تَجِيءُ الْكَلِمَةُ إِلَى جَنْبِ أُخْرَى كَأَنَّهَا فِي الظَّاهِرِ مَعَهَا، وَهِيَ فِي الْحَقِيقَةِ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِهَا،**
- **يُمنع إدخال قول في قول ليس منه، كما أنه يُمنع إخراج قول من قول هو منه،**
- **أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط،**
- **لا يجوز في تحليل الخطاب قطع كلام من كلامٍ هو مرتبط به، ومن جملة ذيوله، فيتفكك بذلك "النظم"، وينقطع ترصيف الكلام؛ مما يجعل بعضه مفلتًا من بعض، وهذا التفكيك مما لا ينبغي أن يخرَّج عليه النظم الكريم.**

❁ ❁ ❁

على أن القول في هذا الباب عريضٌ جدًا؛ فقد خلف لنا علماؤنا رحمهم الله، في ظل هذا الوعي بالعلاقة بين المعنى وتشكُّله، تراثًا حافلًا في قراءة **البيان العربي**، وضبط قوانين **"تشكُّله"** وفهمه، وحسب هذا البحث أن يلفت أنظار الباحثين إلى أنه ما يزال في التراث النحوي العربي مجال فسيح لمن رام الركون إلى مناح مهجورة لم يقع عليها ضوء غامر بعد، كما حسبه أن يلفت الأنظار إلى أن في نحونا العربي مقولاتٍ إجرائيةً في **"تحليل الخطاب"**، من نحو: **"الارتباط والانقطاع العاملي"**، و**"وقوع الكلام موقعًا يكون به محتاجًا إلى ما قبله ومن جملة ذيوله، أو موقعًا يكون به قائمًا بنفسه، مستغنيًا عن غيره"**، و**"نقض المراتب وانتهاكها"**، و**"اتساق الضمائر وتفكيكها "**، و**"أخذ المعاني بأعنة الكلام؛ تحصينًا لها واحتياطًا من فسادها"**، و**"الاحتياط من تفكيك الكلام وتشتيته"**... وهي **"مقولات"** أساسها المعنى، ومجالها

الاستعمال ومقتضياته عندما تخرج اللغة من سكون النظام إلى حركة القول فتصبح حدثًا يرتبط بسياق، وتعلق به مقاصد، ويعبر به المتكلم عن غايات.

وجميع هذه "**المقولات**" وما شابهها مما فصلنا الحديث عنه، في ثنايا هذا البحث، متجذرة في الجهاز النظري الذي استنبطه النحاة، مما يتبين معه أن النحو العربي يملك جهازاً إجرائيًّا في "**تحليل الخطاب**" و"**نحو النص**" يجمع بين الصرامة والشمول، ويغني عن إقامة "نحو نص" مواز له، أو "**التحيز**" لنحو النص عند الآخرين!!

إن هذه التصورات النظرية، وطائفة المفاهيم التي تمخَّض عنها عمل النحاة في "**تحليل الخطاب**" و"**العلاقات بين أجزائه**"، قد فتحت الطريق أمام المفسرين، وشراح النصوص، ليختبروا تلك التصورات والمفاهيم في تحليلهم للخطاب، أيِّ خطاب، فكان غنم "**نحو النص**" بذلك كبيرًا لم يغنمه "**نحو نص**" في تراث أمة من الأمم؛ ومن ثم فليس من المبالغة القول: **إن التحليل النحوي هو المدخل الأهم ليس لفهم الشعر فقط أو القرآن الكريم، فحسب، بل إنما هو المدخل الأهم لفهم كل كلام مصقول ابتداء من المعلقات، وانتهاء بآخر كلام، يدور به آخر لسان ناطق بهذه العربية الشريفة!!** ولعل في ضوءٍ من هذا نفهم قول الإمام ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "**لو سقط علم النحو لسقط فهم القرآن، وفهم حديث النبي، ولو سقط لسقط الإسلام**"[(١)].

ولله الأمر من قبل ومن بعد،،،

❁ ❁ ❁

(١) رسائل ابن حزم الأندلسي، ٢/ ١٦٢.

أهم المراجع

- **الإتقان في علوم القرآن**، للإمام السيوطي، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

- **الإحالة وأثرها في تماسك النص**، د. محمد محمد يونس علي، مقال منشور بموقعه على الإنترنت.

- **أحكام القرآن**، أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان، (د ت).

- **ارتشاف الضرب**، أبو حيان الأندلسي، تحقيق: د. مصطفى النماس، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٨٤م.

- **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، للعلامة أبو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- **أسباب نزول القرآن**، للواحدي، مكتبة الجمهورية العربية، بالقاهرة.

- **أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية**، تأسيس نحو النص، د. محمد الشاوش، جامعة منوبة، كلية الآداب، تونس، والمؤسسة العربية للتوزيع، تونس،٢٠٠١م.

- **الأصول في النحو**، لابن السراج، تحقيق: د.عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٥هـ.

- **إعجاز القرآن**، للباقلاني، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٣.

- **الأغاني**، أبو الفرج الأصبهاني)، تحقيق: علي مهنا، دار الفكر، لبنان.

- **أمالي ابن الحاجب**، تحقيق: د.فخر سليمان بن قدارة،دار الجيل،

بيروت،١٤٠٩هـ.

- **الإمتاع والمؤانسة**، لأبي حيان التوحيدي، صححه وضبطه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.

- **الإنصاف في مسائل الخلاف**، لأبي البركات الأنباري تحقيق: الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٧هـ.

- **البحر المحيط**، أبوحيان الأندلسي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

- **بدع التفاسير**، لأبي الفضل عبد الله محمد صديق الغماري، مكتبة القاهرة، ط٣، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

- **البرهان في علوم القرآن**، للإمام أبو عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ.

- **بيان إعجاز القرآن**، للخطابي، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط٤.

- **التبيين عن مذاهب النحويين**، لأبي لبقاء العكبري، تحقيق د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٦هـ..

- **التحرير والتنوير**، للعلامة محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

- **التفسير الكبير** (مفاتيح الغيب) للإمام الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

- **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، د. عبد السلام المسدي، الدار العربية

للكتاب، تونس، ط٢، ١٩٨٦م.

- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، للإمام محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.

- **حاشية الشهاب على البيضاوي**، ضبطه وخرج آيات وأحاديثه الشيخ: عبد الرازق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

- **الحلل في شرح أبيات الجمل**، ابن السيد البطليوسي،تحقيق: د. يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت / لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

- **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، للبغدادي، تحقيق الشيخ: عبد السلام محمد هارون، الخانجي، القاهرة، ١٤٠٩هـ.

- **الخصائص**، لابن جني، تحقيق: الشيخ محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٦-١٩٨٨م.

- **الدر المصون**، للسمين الحلبي، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ٣/ ٦٥٦.

- **دلالات التراكيب: دراسة بلاغية**، لشيخنا محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٩م.

- **دلائل الإعجاز**، للإمام عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه الشيخ: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة،ط٣، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

- **ديوان امرئ القيس وملحقاته بشرح السكري**، دراسة وتحقيق: أنور عليان أبو سويلم، ومحمد علي الشوابكة، مركز زايد للتراث والتاريخ- العين بالإمارات- ٢٠٠٠م.

- **رسالة في رفع ما يتعلق بالضمائر من الأوهام**، لابن كمال باشا، ضمن رسائل ابن كمال باشا، تحقيق:د. ناصر سعد الرشيد، النادي الأدبي، الرياض، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م.

- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، للآلوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- **شرح التسهيل**، لابن مالك، تحقيق د. عبد الرحمن السيد ود. ومحمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة، القاهرة، ١٤١٠هـ.

- **شرح الرضي على الكافية**، تصحيح وتعليق: د. يوسف حسن عمر، جامعة قار يونس، ليبيا، ط٢، ١٩٩٦م.

- **ضوابط التقديم وحفظ المراتب في النحو العربي**، د. رشيد بلحبيب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، ١٩٩٨م.

- **ضوابط الفكر النحوي** (دراسة تحليلية للأسس الكلية التي بنى عليها النحاة آراءهم)، د. محمد عبد الفتاح الخطيب، تقديم: د. عبده الراجحي، دار البصائر، القاهرة، ٢٠٠٦م.

- **طبقات فحول الشعراء**، لابن سلام الجمحي، تحقيق: الشيخ محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٧٤.

- **العربية من نحو الجملة إلى نحو النص**، د. سعد مصلوح،(الكتاب التذكاري لجامعة الكويت، دراسات مهداة إلى ذكرى عبد السلام هارون) ط١، ١٩٩٠م..

- **علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق**، د. صبحي إبراهيم الفقي، دار

قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٤٣١هـ/ ٢٠٠٠م.

- **علم لغة النص (المفاهيم والاتجاهات)**، د. سعيد حسن بحيري، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م،

- **الفصل النحوي بين مطالب التركيب وقيم الدلالة**، د. عبد العزيز موسى علي، مجلة: العلوم الإنسانية والاجتماعية، الأردن، مج٣٣، ع١، سنة٢٠٠٦م.

- **في التنظيم الإيقاعي للغة العربية**، نموذج الوقف، د. مبارك حنون، الدرا العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط١، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

- **القطع والائتناف**، لابن النحاس، تحقيق: د. عبد الرحمن المطرودي، عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٩٩٢م.

- **قواعد التفسير عند مفسري الغرب الإسلامي**، د.مسعود الركيتي، وزارة الأوقاف المغربية، ط١، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

- **الكتاب**، لسيبويه، تحقيق: الشيخ عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط١.

- **كشاف اصطلاحات الفنون**، للتهانوي، حققه لطفي عبد البديع، وترجم النصوص الفارسية عبد النعيم محمد حسنين، وراجعه أمين الخولي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر،١٩٦٣-١٩٧٧م. صـ١١٩٩.

- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، للزمخشري، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د ت).

- **الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تأليف: أبو البقاء

الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

- **اللباب في علل البناء والإعراب**، لأبي البقاء العكبري، تحقيق: غازي طليمات، وعبد الإله النبهان، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ.

- **لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)**، د. محمد الخطابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠١٢م.

- **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاحات عنها**، لابن جني، تحقيق: علي النجدي ناصف، و د. عبد الحليم النجار، ود. عبد الفتاح شلبي. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - مصر- ١٣٨٦هـ (الجزء الأول) ١٣٨٩هـ (الجزء الثاني).

- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، لابن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

- **مداخل إعجاز القرآن**، للشيخ محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بمصر وجدة، ط١، ١٤٢٣هـ.

- **مدخل إلى علم النص (مشكلات بناء النص)**، تأليف: زنسيسلاف واورزنياك، ترجمه وعلق عليه: د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

- **المرايا المقعرة** (نحو نظرية نقدية عربية) سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع٢٧٢، سنة١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

- **المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم**، د. محمد عناني، الشركة

المصرية العالمية للنشر/ لونجمان، ط٣،٢٠٠٣م.

- **معجم تحليل الخطاب**، بإشراف: باتريك شارودو،و دومينيك منغو، وترجمة:عبد القادر المهيري، وحمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، تونس،٢٠٠٨.

- **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، لابن هشام، تحقيق: د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط٦.

- **المفصل للزمخشري بشرح ابن يعيش**، دار الطباعة المنيرية، مصر، ١٩٢٨م..

- **المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية**، للإمام الشاطبي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث، جامعة أم القرى، مكة الكرمة، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م. ٤/ ٤٩٤-٤٩٥.

- **المقتصد في شرح الإيضاح**، لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق:د كاظم بحر المرجان، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، بغداد، ١٩٨٢م.

- **المقتضب**، للمبرد، تحقيق: الشيخ محمد عبد الخالق عضيمة، دار عالم الكتب، بيروت.

- **منار الهدى في بيان الوقف والابتدا، للأشموني**، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

- **المنثور في القواعد**، للزركشي، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤٠٥.

- **المنخول من تعليقات الأصول**، للإمام الغزالي، تحقيق: د. محمد حسن

هيتو دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٠ هـ.

- **الموافقات في أصول الفقه**، للإمام الشاطبي، تحقيق الشيخ: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

- **نحو أجرومية للنص الشعري**، د. سعد مصلوح، بحث ضمن كتابه: في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت ٢٠٠٣م.

- **النقد العربي، نحو نظرية ثانية**، د. مصطفى ناصف، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع ٢٥٥.

❁ ❁ ❁

A Model Approach to Syntactic Analysis of Quranic Ayahs: The Dangers of Breaking Down Quranic Word Order

Al-Khatib, M. Abdul-Fattah

Assistant Professor of Linguistics

Faculty of Arabic Language, Al Azhar University, Cairo

Abstract

The current study aims to provide a methodological model for the syntactic analysis of the Quran. The suggested model deals with knowledge of the case markings, deviating from the original word order and its intended meaning, the subsequent dangers of meaning loss, and the breaking down of word order. It provides a detailed discussion of the proposed approach and deals with a number of related points of view which can be regarded as rules for the syntactic analysis of discourse, and in particular Quranic discourse.

Key words:

syntactic analysis, Arabic linguistic tradition, decomposition of speech, pronouns, violation of levels, cohesion, cohesive devices.

مَعالم مَنهجِ أبي حيّانَ الأندلسيّ (ت٧٤٥هـ) في كتابهِ: «مَنهجِ السّالكِ في الكلامِ على ألفيّةِ ابنِ مالكِ»

يس محمد يس أبو الهيجاء
كلية اللغة العربية – جامعة أمّ القرى
مكّة المكرّمة
yaseenabualhayjaa@yahoo.com

تاريخ التحكيم: ٢٨/ ٩/ ١٤٣٦ تاريخ الإجازة: ٢١/ ١٢/ ١٤٣٦

المستخلص:

يَتَناولُ هذا البَحثُ كِتابًا مَغمورًا لِعلمٍ نَحويٍّ مَشهورٍ، وهوَ " مَنهَجُ السَّالِكِ في الكَلامِ على ألفِيَّةِ ابنِ مَالِك" لأبي حَيّانَ الأندَلسِيِّ (ت٧٤٥هـ). والهدَفُ الرئيسُ لهذا البحثِ إنما هو لفْتُ نَظرِ الدّارسينَ إلى هذا السِّفرِ القيّمِ، وقد وَجدَ الباحثُ أنّ خَيرَ وَسيلةٍ لِبلوغِ هذه الغايةِ أن يتناولَ أبرزَ معالمِ منهجِ أبي حيّانَ في شرحِهِ. وفي سبيلِ هذا تناولَ البحثُ أبرزَ الأصولِ النَحويّةِ عندَ أبي حيّانَ في شرحِهِ. كما عَرَضَ لمصادِرِ تَوثيقِه من الأعلامِ بأنواعِها، والكُتُبِ. وقد لجأ البحثُ إلى تَسجيلِ الكَثيرِ مِن النُصوصِ، لِيُدلِّلَ على سِماتِ منهجِ أبي حيّانَ في المعالِمِ التي عَرَضَ لها من شَرحِه.

الكلمات المفتاحية:

ابنُ مالك، الألفيّة، أبو حَيّان الأندلسِيّ، منهج السالك، أصولُ النّحو، مَصادر التّوثيق.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

يَتناولُ هذا البَحثُ كِتابًا مغمورًا لعلمٍ نحويٍّ مشهور، وقد هُيِّئ لهذا الكتاب ثلاثة أركان تنهضُ به لأن يكون في مصافِّ الكتبِ القيّمةِ، المصنّفُ والمادةُ والشّارحُ، ألا وهو "مَنهجُ السّالِكِ في الكَلامِ على ألفيّة ابن مالِك"، أمّا المصنّفُ فهوَ مُحمدُ بنُ مالِكٍ (ت٦٧٢هـ)، وهو عَلَم نَحويّ بارِز، أحدَثَ في النَّحوِ ما غَيَّرَ مَنهجَ دِراستِهِ، وأمّا المادّةُ فالألفِيّة، ولم يُعرَفْ مُصَنَّفٌ بعدَ كتابِ سِيبويهِ شغلَ الناسَ، وملأَ المجالسَ أكثرَ مِن ألفيّةِ ابنِ مالِك، وأمّا الشّارحِ فأبو حَيّانَ الأندَلُسِيّ (٧٤٥هـ)، العَلَم الباذِخُ في سَماءِ النَّحوِ العَرَبيّ، وهذهِ أركانٌ لا يُخطِئُها النُّجْحُ، ولا التّميّزُ.

على أنّ كتابَ أبي حَيّانَ "مَنهَجَ السَّالِكِ"، بالرّغمِ مِن أسِسِ هذا التّميّزِ بَقِيَ مَغمُورًا، وقلّما وَجدنا أحَدًا يُشيرُ إليهِ، سَواءٌ مِن القِدماءِ أو المحدَثينَ. وفي هذا البَحثِ أسعَى لإظهارِ مَعالم هذا الكتِابِ، ومَنهُجُ أبي حيّانَ الأندَلسِيّ فيهِ، مُجمِلا أهمَّ مَعالمَ هذا المنهَجِ، لَعلَّه يُسهمُ في لَفتِ نَظرِ الباحِثينَ إلى هذا المصنّفِ القيّم، ويَأخُذُ مَكانَه ومَكانتَه بَينَ شُروحِ الألفيّةِ المعرُوفَة.

أمّا محمّدُ بنُ مالِكٍ فَهوَ أشهَرُ مِن أنْ يُعرّفَ به في هذا البَحثِ، وقد تَناوله الكَثِيرُ مِن الباحِثينَ مُستقصِينَ جَوانِبَ حَياتِهِ، العِلميّة والشَّخصِيّةِ، ولم يَتركُوا فِيها زِيادَةً لِمُستَزِيدٍ.

وأمّا الشارحُ وهوَ مُحَمَّدُ بنُ يُوسُفَ بنِ عَلِيٍّ بنِ يُوسفَ بنِ حَيَّانَ، أَثيرُ الدِّينِ أبو حَيّانَ الجَيّانِيُّ النِّفْزِيُّ، الغَرْناطِيُّ الأندَلُسِيُّ، بلديّه فلا يقلّ عنه شهرة وذيوعًا. وينبغي التوقفُ على جانِبٍ مهمّ من حياة أبي حيّان العلمية لإلقاء الضوء على كتابه موضوع البحث.

كانَ أبو حَيّانَ مُصنِّفًا مَوسُوعِيًّا، ولم يَقصُرْ نفسَهُ على لَونٍ واحِدٍ مِن أَلوانِ العِلمِ، بل نَجِدُهُ يُصنِّفُ في اللّغَةِ وعُلومِها، وفي الأَدَبِ والقِراءاتِ والفِقهِ والحَدِيثِ والتّارِيخِ، ولعليَ لا أجاوزُ الحَقِيقَةَ إذا عَدَدتُ أبا حَيّانَ رائِدًا من رُوّادِ عِلمِ اللغةِ التّقابُلِيّ، الذي لم يَظهَرْ إلاّ في النِّصفِ الثّاني من القَرنِ الماضِي، إذ نراه يَقولُ:(ولَقَد اطَّلَعْتُ عَلَى جُمْلَةٍ مِن الأَلْسُنِ، كَلِسَانِ التُّرْكِ، ولِسَانِ الفُرْسِ، ولِسَانِ الحَبَشِ، وغَيْرِهِمْ، وصَنَّفْتُ فِيْها كُتُبًا في لُغَتِها، ونَحْوِها، وتَصْرِيْفِها، واسْتَفَدْتُ مِنْها غَرَائِبَ...)، وسيأتي ذِكرُ هذا النَّصِّ الطّويلِ، الذي يَدُلُّ على تِلكَ الرِّيادةِ لاحِقًا.

ويَذكُرُ تلميذُه محمد بن سَعيد الرّعَيني[١] أنَّ تَصانِيفَ أبي حَيّانَ تَزِيدُ على خَمسِينَ ما بَينَ طَوِيلٍ وقَصِيرٍ[٢]. وقد أطنَبَت الدّكتوره خَديجة الحَدِيثي في ذِكرِ مُؤلّفاتِهِ، وتَقصِّي أحوالِها، فذَكَرتْ مِنها العَشَراتِ[٣]. غَيرَ أنَّ الذي يَعنِينا هَهُنا ما خَتَمَه منها ممَّا لم يُكَمِّلْهُ، وعِدَّتُهُ سَبعَةُ كُتُبٍ، وكِتابُنا هَذا مَنهجُ السّالِكِ أَحَدُها[٤].

ولا بدّ مِن الوُقُوفِ على زَمَنِ تَأليفِ الكِتابِ، وَعَمَلِ أبي حَيّانَ فيهِ، فَقد ذَكَرَ تِلمِيذَه ابنُ أَيبَكَ الصَّفَدِيّ أنّ مَنهَجَ السّالِكِ لم يَكُنْ كامِلاً حتّى سَنَةِ ٧٢٨هـ، على إقرارِ أَبي حَيّانَ لَه[٥]. ونرى في خِتامِ القِسمِ الأوَّلِ أنّه نَجَزَ سَنَةَ سَبعٍ وَثَلاثِينَ وَسَبعِمائَةٍ. وَجاءَ في خاتِمَةِ نُسخَةِ الجَزائِرِ:" قَابَلتُهُ بالأَصْلِ المُنتَسَخِ مِنهُ فَصَحَّ، وَكَتَبَ كاتِبُهُ عَبدُ الرّحمنِ لَطَفَ اللهُ لَهُ: إلى هنا انتَهى وكَمَلَ نَسْخُ هذا الكِتابِ، إلى هُنا في لَيلَةٍ يُسْفِرُ صَباحُها عن يومِ الأحدِ سابعِ شَهْرِ رَبيعِ الآخِرِ، سَنَةَ ثمانٍ وثَلاثِينَ

(١) من تلاميذ أبي حيّان، وهو الفقيه المحدث أبو عبد الله محمد بن سعيد الرعيني الأندلسي (ت٧٧٨هـ).

(٢) ينظر طبقات الشافعيّة٣/ ٦٩، ونفح الطيب٢/ ٥٦٣.

(٣) ينظر: أبو حيّان النحويّ، خديجة الحديثي، وينظر أيضًا: مقدمة تحقيق ارتشاف الضرب، رجب عثمان محمد.

(٤) ينظر: نفح الطيب٢/ ٥٦٣. وطبقات الشافعيّة٣/ ٦٩،

(٥) نكْت الهِميان في نكتِ العُميان١/ ١١٩.

وسبعِ مئةٍ"[١]. وهذا يَعني أنّ الكِتابَ لم يَكُنْ كَمَلَ إلى قَبلِ وَفاةِ أبي حَيّانَ بِسبعِ سَنَواتٍ، أو أَقَلَّ. وهوَ على الأَغلَبِ بَقِيَ على نَقصِهِ.

وأبو حَيّانَ يُشيرُ إلى كِتابِهِ "مَنهَجِ السَّالِكِ" في بَعضِ كُتُبِهِ، كالتّذييلِ والتّكمِيلِ[٢]، والبَحرِ المحيطِ[٣] والارتِشافِ[٤]. وهيَ إشاراتٌ لا تَتَعدَّى ما جاءَ في النُّسخَةِ التي بَينَ أَيدِينا مِنهُ. ومِن أَبرَزِ تِلكِ الإشاراتِ ما ظَهَرَ لهُ مِن تَعلِيقِ" لَعَلَّ"، وإغفالِ النّحوِيّينَ لهذِهِ السِّمَةِ فِيها، فأحالَ إليهِ في التّذييلِ والارتِشافِ[٥].

ويمكنني – فيما أرى- أنْ أقولَ أنّ الكتاب يَندَرِجُ تَحتَ أوائِلِ مُصَنّفاتِهِ، ولَعَلّهُ - إنْ سُبِقَ-لم يُسبَقْ بِغَيرِ "غَايَةِ الإحسانِ" و"النُّكَتِ" شَرحِها الّلذَينِ يُعَدَّا في باكُورَةِ إنتاجِهِ العَلمْي[٦]. إذ كَيفَ يَقولُ صاحِبُ كلِّ هذهِ المصَنَّفاتِ في مُقَدِّمَةِ "غايَةِ الإحسانِ"[٧]:(وهيَ، وإنْ كانَ جِرمُها ضَئِيلاً، وما تَضَمَّنَتْهُ بالنِّسبَةِ لهذا الفَنِّ العَرَبيِّ قَليلاً، فَرُبّما اشتَمَلتْ على فَوائِدَ لا تُقتَبَسُ إلا مِنها، وفَرائِدَ لا تُؤْثَرُ إلا عنها، واللهِ أَسأَلُ أنْ يَجعَلَ ذلِكَ مَرقاةً إلى فَهْمِ كِتابِهِ، ومَنجاةً مِن عَذابِهِ".

والذي أذهب إليهِ-بعد تقصٍّ مستفيض- أنّ أبا حَيَّانَ استَمَرَّ بالعَمَلِ في هذا الكِتابِ عَشَراتِ السِّنِينَ، لاستِشْعارِهِ حاجَةَ الطّلابِ شَرحَ أُرجُوزَةِ ابنِ مالِكٍ، كما استَشعَرَ مِن قَبلُ حاجَتَهُم لِشَرحِ كِتابِ التَّسهيلِ، فَكانَ يَترُكُ مَنهَجَ السّالِكِ، ويُعاوِدُ

---

(١) مخطوط منهج السالك، نسخة الجزائر: ظ٢٨٧.

(٢) التذييل والتكميل ٦/ ٨٤.

(٣) ينظر: البحر المحيط، أبو حيّان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ: ١/ ٣٨٧، ٤٦٧، ٥٣٠، ٢/ ٢٠٦، ٣٥٠، ٦٣٦، ٦٧٢، ٤/ ٣٤٧، ٦٥٧.

(٤) ارتشاف الضرب من لسان العرب ٢١١٦.

(٥) ينظر التذييل٦/ ٨٤، والارتشاف: ٢١١٦.

(٦) لم يتعرّض محقّق كتاب غاية الإحسان، د. عبد الحسين الفتلي لهذه القضيّة.

(٧) النكت الحسان٣١.

العَمَلَ فيهِ إلى أنْ وافتْهُ المنيَّةُ وهوَ على نَقصِهِ، ولَعَلَّ انشغاله بِكُتُبِهِ الكَبيرَةِ الأُخرى هو السَّبَبَ.

إنّ أسلوبَ أبي حَيّانَ في منهج السالك، وَحِدَّتَهُ في مُناقَشَةِ ابنِ مالِكٍ، وتَقَصِّي هَفَواتِ أُرجُوزَتِهِ، بأسلُوبٍ لا يَخلُو مِن الفَظاظَةِ أحيانًا، تَزيدُ التّأكِيدَ أنّ "مَنهَجَ السَّالِكِ" مِن أَعمالِهِ المتَقَدِّمَةِ، وأينَ مِنه أسلُوبُه في الرَّدّ على ابنِ مالِكٍ في التّذييلِ والتّكمِيلِ، الذي يَتَّسِمُ بالتَرَوِّي، بل نَجِدُه لا يَذكُرُ المصنّف إلا قَرَنَه بـ "رَحِمَهُ الله" بَينما لم نَجِدْ هذهِ العِبارَةَ في مَنهجِ السّالِكِ في ما دُونَ المقُدَّمَةِ، ولَعَلَّه وإنْ تَطاوَلَ تَأليفُه فإنّهُ أَجرَاهُ على سَنَنٍ واحِدٍ.

أمّا لماذا لم يَشتَهِر الكِتابُ، ولا نَكادُ نَرى له أثرًا في مُصنَّفاتِ النحويين، لا شارِحِيْ الألفِيَّةِ ولا غَيرِهم، حتى إننا نَرى أبا حَيّان نَفسَه قلّما يُشيرُ إليهِ، فَلعَلّ الإجابَةَ تَنحَصِرُ في سَبَبينِ:

الأوّل: أنّ الكِتابَ مِن أوائلِ مُصنّفاتِ أبي حَيّانَ.

والثاني: أنّه لم يَكتَمِلْ، وأَنّ المصنِّفينَ اجتَزَأوا بمصَنّفاتِهِ الأخرى الكَبيرَةِ التّامّةِ كالارتشافِ والتّذيِيلِ والبَحرِ المحيطِ، وغَيرِها، على ما فيها مِن تَفصِيلٍ واستِطرادٍ.

هذا فيما يخصُّ القدماءَ، أمّا المحدثون فأمرُهم بيّنٌ، فالكتابُ لم يظهرْ لهم بصورتهِ التي يَنبغي أنْ يَظهرَ عليها، كسائرِ كُتبِ أبي حيّانَ.

وقد عُنيَ أبو حيّانَ بعَلمَينِ من الأعلامِ النحويّينَ بشَكلٍ خاصٍّ، وأفرَدَ لهما شَطرًا عَرِيضًا مِن حياتِهِ، وإنتاجِهِ العِلمِيِّ، وهما ابنُ عُصفُورٍ، وابنُ مالِكٍ. وقد تبدّى اهتِمامُهُ بابنِ عُصفُورٍ- فَضْلاً عَن نُقُولاتِهِ الجَمَّةِ عَنهُ في كُلِّ تَصانِيفِهِ- في شَرحِهِ وتَعلِيقِهِ على "المقرَّبِ"، و"الممْتِعِ" و"شَرحِ الجُمَلِ".

أمّا ابنُ مالِكٍ فَفَضلاً عَن نُقُولاتِهِ عنهُ، التي لا يخلُو مِنها مُصنَّفٌ، فقد وَقفَ طويلاً على مُصَنَّفَيْ "تسهِيلِ الفَوائِدِ وتَكمِيلِ المقاصِدِ"، والألفِيَّةِ. ودَرَّسَهُما لِطلاّبِهِ، وأنشَأَ عَلى الأوّل المصَنّفاتِ والشُّروحاتِ التي تُجلِّي غَوامِضَهُ. وقد عمَد بداية إلى تلخيص كتاب التسهيل لابن مالك، فصنّفَ "التَّخييلِ الملَخَّصِ مِن شَرحِ التَّسهيلِ"[1]، والكتاب مفقودٌ. وما لبث أنْ أنشأ كتابًا ليتمَّ فيه عَملَ ابنِ مالِك في التّسهِيلِ من حيث انتهى، ووَسَمهُ بـ"التَّكْمِيلِ في شَرْحِ التَّسهِيلِ"،[2] وهو مفقودٌ أيضًا. على أنّ أَبا حَيّانَ لم يَستَأنِف العَملَ فيهِ، وعَمَدَ إلى شَرْحِ الكِتابِ من أوّلِهِ، تَلبِيَةً لِرَغبةِ طَلَبَتِهِ في شَرْحِ الكِتابِ كامِلاً، فَعادَ وَصنَّفَ "التّذيِيلَ والتَّكمِيلَ في شَرحِ كِتابِ التَّسهِيلِ"،، ولَعَلَّهُ ضَمَّ كِتابَ التكميلِ إليه. ثمّ اختَصرَ التّذيِيلَ والتَّكمِيلَ فَصَنعَ "ارتِشافَ الضَّرَبَ مِن لِسانِ العَرَبِ". أمّا الألفِيَّة فأنْشَأَ عَليها "مَنهَجَ السَّالِكِ"، وممّا لا شَكَّ فيهِ أنّهُ كانَ يُدَرِّسُها لِلطُّلابِ.

ولكتابِ مَنهجِ السالكِ مخطوطانِ، النسخةُ التامّةُ، وهي نُسخةُ الجَزائرِ، وهيَ نُسخَة مَحفوظةٌ في دائِرَةِ الحِفظِ والمخطوطاتِ في المكتبةِ الوطنيّةِ الجَزائريةِ، وهذه نُسخَة قديمة جِدًّا، كتبتْ في عَصرِ المؤلفِ، فتاريخُ نَسخِها –كما مرَّ– هو يَومُ الأحدِ السّابعُ من ربيعِ الآخرِ سَنة ثمانٍ وثلاثينَ وسبعِمائةٍ. وهي التي اعتمدت عليها. ونسخة أخرى ناقِصة، وفيها سَقط، وهي محَفوظة في الخِزانة العامّة في الرّباط، وتحملُ الرقم (ق٢٢٤/ ١)، وقد انتهتْ قبلَ أنْ يَنتهيَ بابُ التّمييز.

وقد نُشرَ هذا الكتابُ أوّلَ مرّةٍ في الجمعية الشّرقية الأمريكية، نيوهافن كونكتيكي، سنة١٩٤٧م بتحقيق المستشرِق سِيدني جلازر، وهو – على أهميته، وسَبقه– نَسخٌ أكثر منه تحقيقًا، وقد اعتمدَ فيه على نُسخة الجزائر. والنُّسخة

(١) ينظر: مقدمة التذييل والتكميل ٦-٧، و"أبو حيان النحوي" ١٢١.

(٢) نفسه.

المتداولة منه عَسِرَة القراءة، مليئةٌ بالأخطاء؛ ولذا اعتَمدت على مخطوط الجزائر، بعد نَسخهِ، ولعلّ الله – سُبحانه- يُهيئُ له أن ينشَر بتحقيقٍ جديدٍ، قريبًا.

❐ معالم منهج أبي حيّانَ في الكتاب:

هذا هو مَوضوعُ البحثِ وغايتُه، والحقُّ أنّ الكلامَ على مَنهجِ أبي حيّانَ هنا يَتناولُ المعالمَ والملامَحَ العامّة لهذا المنهجِ، ممّا يجلّي هذا الكتابَ، ويبيّنُ السُّبلَ اللاحِبة التي سارَ عليها أبو حيّانَ فيه، وإلا فإنّ الكتابَ يحتاجُ إلى وقفةٍ أطولَ بِكثيرٍ من هذهِ التي ربَعَ عليها البَحث.

❐ ملامحُ عامّة:

إذا شرعْنا في قراءة هذا المنهجِ وقفنا على العُنوانُ، وقد ذَكَرَ أبو حَيّانَ سَبَبَ اختيارِهِ، إذ يَقولُ:" ولَمّا فَتَحْتُ بِهذا الكِتَابِ مِنْ مُقْفَلِ هذه الألْفِيَّةِ مُرْتَجًا، وأَوْضَحْتُ بِهِ لِسَالِكِي هذا الفَنِّ مَنْهَجًا، سَمَيْتُهُ بِـ"مَنْهَجِ السّالِكِ في الكَلامِ عَلى أَلْفِيَّةِ ابن مَالِكٍ"(١).

وأمّا الغَرضُ الذي دَفعَه إلى إنشاءِ هذا الشّرحِ فقد لخّصَهُ في ثلاثَةِ مَقاصِدَ:

المَقْصِدُ الأَوَّلُ: تَبْيِينُ مُقَيَّدٍ أَطْلَقَهُ، وَوَاضِحٍ أَغْلَقَهُ، ومُخَصَّصٍ عَمَّمَهُ، ومُعَيَّنٍ أَبْهَمَهُ، ومُفَصَّلٍ أَجْمَلَهُ، ومُوجَزٍ طَوَّلَهُ.

المَقْصِدُ الثَّانِي: التَّنْبِيْهُ عَلى الخِلافِ الوَاقِعِ في الأَحْكَامِ، ونِسْبَتُهُ – إِنْ أَمْكَنَ- إِلى مَنْ ذَهَبَ إِلَيْهِ مِن الأئِمَّةِ الأَعْلامِ، فإِنَّهُ يَذْكُرُ حُكْمًا وَقَعَ الاتِّفَاقُ عَلَيْهِ، والإِجْمَاعُ، ويُرْدِفُهُ بآخَرَ وُجِدَ فِيْهِ الاخْتِلافُ والنِّزَاعُ، فَيُرْسِلُ ذلك هَمَلاً، ويُبْدِلُهُ بِحلْيَةٍ عَطَلاً، فَيَكْتَسِي مُحَيَّا جَمَالِهِ غَمَمًا، ويُثِيْرُ النَّاظِرُ فِيْهِ غُمَمًا، ورُبَّما اخْتَارَ مَا لَيْسَ بالمُخْتَارِ،

---

(١) ينظر مقدمة منهج السالك ظ٢.

ولا المَشْهُورِ، وتَرَكَ مَا عَلَيْهِ العَمَلُ مِنْ مَذَاهِبِ الجُمْهُورِ، مُقْتَفِيًا في ذلك مَقَالَةَ كُوفِيٍّ ضِعِيْفِ الأَقْوالِ، أَوْ بَصْرِيٍّ لَمْ يُنْسَجْ لَهُ لِشُذُوذِهِ عَلَى مِنْوَالٍ، وبَانِيًا قَوَاعِدَ عَلَى نَادرٍ في المَنْقُولِ، شَاذٍّ في القِيَاسِ، خَارِجٍ عَن الأُصُولِ، وأَثَرٍ لَمْ يَصِحَّ أَنَّهُ مِنْ لَفْظِ الرَّسُولِ، فَيَصِحَّ الاحْتِجَاجُ بِهِ في النُّقُولِ.

المَقْصِدُ الثَّالِثُ: حَلُّ مَا يَهْجِسُ في أَنْفُسِ النَّشْأَةِ مِنْ مُشْكِلاتِها، وفَتْحُ مَا يُلْبِسُ مِنْ مُقْفَلاتِها.

هذِهِ هيَ المقاصِدُ التي بَنى عَليها أبو حَيّانَ شَرْحَهُ، فَهوَ يَعمَدُ إلى فَكْفَكَةِ الأُرجُوزَةِ وإنارَةِ جَوانِبِها، وتَجْلِيَةِ غَوامِضِها، وَيَحُلُّ ما أَشكَلَ مِنها على الطُّلابِ. على أنَّ المقصِدَ الأسمَى الذي نَهَضَ بهِ إنّما هوَ ما وَقَعَ فيهِ ابنُ مالِكٍ مِن الزَّلَلِ، وخَلْطُه المذاهِبَ، ومُساواتُهُ الشّاذَّ بالمقِيسِ، مُقتفيًا الضَّعِيفَ مِن الأقْوالِ.

وهذِه إشارةٌ بَيِّنَةٌ إلى مَنهجِ أبي حَيّانَ في شَرحِهِ على الألفِيَّةِ، فَهوَ يَدلُفُ إليها شاكِيَ السِّلاحِ، مُتَحَفِّزًا لِلرَّدِّ، والنَّقدِ، وَلَيسَ أَدلُّ على ذلِكَ مِن استَطرادِهِ في المقَدِّمَةِ؛ إذ يَقُولُ:" ولَعَلَّهُ مَا عَرَضَ في هذه الأرْجُوزَةِ مَا عَرَضَ حَتّى قَامَ بِجَوْهَرِها العَرَض إلاّ لِضِيْقِ مَجَالِ الشِّعْرِ، وامْتِيَازِهِ بِالكُلْفَةِ دُونَ النَّثْرِ... وإلاّ فَما احْتَوَتْ عَلَيْهِ مِن السَّهْوِ، واشْتَمَلَتْ بِهِ مِن الحَشْوِ، يَأبَى أَنْ يَكُونَ صَادِرًا عَنْ بَادِئٍ في النَّحْوِ، بَلْهَ إمامًا تَضَوَّعُ بِرَيَّاهُ المَجَالِسُ، ويُبْأى بِرُؤْيَاهُ المُجَالِسُ... ومَا هذه الأرْجُوزَةُ؟! إنْ هي إلا كَنُغْبَةٍ مِنْ دأْمَاءَ، وتُرْبَةٍ مِنْ يَهْمَاءَ، ومُعْذورٌ مَنْ يَقُولُ بِتَفْصِيْلِها، ويَصُولُ بِتَحْصِيْلِها، فإنّا في زَمَانٍ بُغَاثُهُ يَسْتَنْسِرُ، وحَمَأهُ يَسْتَحْجِرُ، اللّهُمَّ غَفْرًا".

وهُنا يَنبَغِي أنْ نَعودَ فَنَقِفَ على قَولِ أَبي حَيّانَ:" حَلُّ مَا يَهْجِسُ في أَنْفُسِ النَّشْأَةِ مِنْ مُشْكِلاتِها، وفَتْحُ مَا يُلْبِسُ مِنْ مُقْفَلاتِها" لِنعْلَمَ أنَّ قَولَ تِلمِيذِهِ ابنِ أيبَكَ الصّفَدِيِّ: (إنّ أبا حَيّانَ "هوَ الذي جَسَّرَ النّاسَ على مُصَنّفاتِ الشَّيخِ جَمالِ الدِّينِ بنِ

مَالِكٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وَرَغَّبَهُم في قِراءَتها"[١] لا يَستَوِي مَعَ قَولِ أبي حَيّانَ هذا، ولا يُركَنُ إليهِ، فهوَ يُقِرُّ هَهنا إقبالَ طلبَةِ العِلمِ على هذِهِ الأُرجُوزَةِ، وحاجَتَهم إليها قَبْلَ شَرحِها.

ولَعلَّ في هذِه المقدِّمَةِ ما يُنبِئُ عن مَوقِفِ أبي حَيّانَ، وَيُفسِّرُ سَبَبَ هُجُومِهِ على ابنِ مالِكٍ، على أنّه –فيما أظنُّ– لَيسَ السَّببَ المباشِرَ في هذا الموقِفِ، وسَأتَوقّفُ على هذا لاحِقًا.

ولِئنْ أَفصَحَ أبو حَيّانَ عَن مَقاصِدِهِ في مُستَهَلِّ هذا الكِتابِ فإنَّه لم يُفصِحْ عن مَنهَجِهِ في تَقسِيمِهِ. على أنّنا نَجِدُ في خِتامِ بابِ التَّمييزِ: "نَجَزَ السِّفرُ الأوَّلُ مِن كِتابِ مَنهَجِ السَّالِكِ في الكَلامِ على ألفِيَّةِ ابنِ مالِكٍ، في ثامِنِ عَشَرَ ذِي الحِجّةِ حِجّةِ سَنَةِ سَبعٍ وثَلاثِينَ وسَبعِمائَةٍ"[٢]، ممّا يَدُلُّ على أنَّ أبا حَيّانَ جَعَلَهُ القِسمَ الأوَّلَ. وبَدأَ السِّفرَ الثّاني بـ"حُروفِ الجَرِّ"، وانتهَى كلامُه في "بابِ التَّفضِيلِ" عِندَ قَولِ ابنِ مالِكٍ:

وَرَفعُـهُ الظّـاهِرَ نَـزْرٌ ومَتـى ... عاقَـبَ فِعـلا فَكَثيـرًا ثَبَتـا

كَلَنْ تَرَى في النّاسِ مِن رَفِيقْ ... أَولى بِهِ الفَضلُ مِن الصَّدِيقْ

وَأردَفَ شارِحًا: "يَقولُ: يَقِلُّ رَفْعُ أفعَلَ التّفضِيلِ الظّاهِرَ، وهيَ لُغَةٌ حَكاها سِيبَوِيهِ، فَتَقولُ: مررتُ"، وانقطَعَ هَهنا الكَلامُ. ولم يَذكُرْ تَفصِيلاً بَعدَ السِّفرِ الثّاني. والكِتابُ لم يَتمَّ كمَا عَلِمنا، على أنّهُ مِن غَيرِ شَكٍّ أنَّ أبا حَيّانَ أتمَّ كَلامَهُ المبثُورَ في المخطُوطِ، بِسَطرٍ أو سُطُورٍ، وربّما صَفَحاتٍ، ولم يَذكُر جُملَةً مَبتُورَةً، ولم يُعَقِّبْ، غَير أنّها سَقَطتْ مِن النُّسخَةِ التي اعتمَدْنا عَليها.

أمّا مَنهَجُ أبي حَيَّانَ في العَمَلِ بِهِ فإنّه يَبدأُ مِن حَيثُ الشَّكلُ بِذكرِ بَيتِ ابنِ مالِكٍ كما دَرَجَ الشّارِحُونَ، ثمّ يَشرَعُ بالتّعليقِ عليهِ. وهوَ قد يَذكُرُ جُزءًا مِن البَيتِ، وهوَ

(١) نكت الهميان ١/ ١١٨.

(٢) مخطوط منهج السالك، نسخة الجزائر: و١٥٦.

المعنيُّ بتَعليقِهِ، وقد يَتكلَّمُ على بعضِ الأبياتِ عَرَضًا، ذاكِرًا عِباراتٍ مِنها، دونَ أنْ يخَصُّها بالكلامِ كَما صَنعَ مَعَ غَيرِها.

أمّا مَنهَجُهُ بِعامَّةٍ فإنّنا نَجِدُهُ على قِسمَينِ:

القِسمُ الأَوَّلُ والأَوسَعُ ما تَناوَلَ فيهِ المادّةَ التي طَرَحَها ابنُ مالِكٍ في الأُرجُوزَةِ، وهيَ تَشمَلُ القَواعِدَ وما يُفضِي إليها وما تُفضِي إليهِ، وما يَندَرِجُ تَحتَ كُلِّ ذلِكَ مِن الآراءِ، مُتَوسِّلا إلى ذلِكَ بِكُلِّ أدواتِ النَّظَرِ والاستِبصارِ في أُصولِ النَّحوِ كالقياس والسَّماعِ وسائِرِ تِلكَ الأدَواتِ.

والقِسمُ الثّاني وَهوَ الأقلُّ نِسبيًّا إنّما هوَ تَناوُلُ أبي حَيّانَ لألفاظِ الأُرجُوزَةِ، وَقُصُورِها عَمَّا أرادَ له ابنُ مالِكٍ، وهوَ على قِلَّتِهِ النِّسبِيَّةِ ليسَ قَلِيلاً. وأبو حَيّانَ أكثرُ شارِحٍ تَوقّفَ على القِسمِ الثّاني، فِيما اطّلعنا عَليهِ مِن شُروحِ الألفِيَّةِ، ولا أشُكُّ أنّه كانَ يُقَلِّبُ الأُرجُوزَةَ عَروضًا لِضَرْبٍ، حتى يَقَعَ على شَيءٍ فِيها يُبيِّنُ فيهِ عَجْزَ ابنِ مالِكٍ عن غَرَضِهِ في أداءِ ألفاظِهِ.

ولَعَلَّه الوَحِيدُ أيضًا الذي استَخدَمَ تَركِيبًا إشارِيًّا، يُشيرُ بِهِ إلى ابنِ مالِكٍ وهوَ قَولُهُ:"هذا النَّاظِمُ"؛ إذ استَخدَمَهُ استِخدامًا كَثِيرًا بَيِّنًا(١). ولا يُمكِنُ أنْ يُفهَمَ مِنه إلا أنّهُ عَدَل بِهِ إلى النَّيْلِ مِن ابنِ مالِكٍ. ولا نَستَبعِدُ أنّه وَقَعَ في نَفسِ أبي حَيَّانَ مِن شُهرَةِ ابنِ مالِكٍ ما وَقَعَ، وهوَ بَلدِيُّهُ، وسابِقُهُ إلى المشرِقِ، ولَعَلَّهُ وافاهُ وقد طَبَّقَتْ شُهرَةُ ابنُ مالِكٍ الآفاقَ. وإذا أضَفنا إلى هذا إحجامَهِ عن الجُلوسِ إلى حَلْقَتِه، وقد عاصَرَهُ بِنَحوٍ مِن ثَلاثينَ عامًا، تَأكَّدَ لنا هذا الظَّنُّ.

وإذا توقَفنا على الجُزءِ الأوَّلِ مِن مَنهَجِهِ وهو تَناوُلُه القَواعِدَ التي ذَكَرَها ابنُ

---

(١) ينظر على سبيل المثال: ظهر:٥، و٦، ظ٧، وجه١١، ظ١٣، و٢٣، ظ٢٣، ظ٢٥، ظ٢٨، ظ٣٢، و٣٣، ظ٣٣، ظ٣٤، و٣٥، و٣٦، ظ٣٦، ظ٤٤، و٤٥، و٤٦، و٤٧.

مالِكٍ في أُرجُوزَتِهِ وجدَناهُ يُعلِنُ غَيرَ مَرَّةٍ أَنَّ سَبِيلَهُ في هذا المصَنَّفِ إنّما هوَ الاختِصارُ، وهوَ على ذلِكَ يُحِيلُ على كُتُبِهِ الأُخرى ضِمنِيًّا، نَحوَ قَولِهِ في الكَلامِ على الأسماءِ الموصُولَةِ: (فَمَا كَانَ مُفْرَدًا مُذَكَّرًا دَائِمًا، أَوْ في حَالٍ، فَتَارَةً تَحْمِلُ عَلَى لَفْظِهِ، وتَارَةً تَحْمِلُ عَلَى مَعْنَاهُ، وذلكَ في تَفْصِيلِ طَوْيلٍ، واخْتِلافٍ بَيْنَ النُّحَاةِ لا يَلِيْقُ ذِكْرُهُ بِهذا المُخْتَصَرِ"[١]. وقوله[٢]:(ولِكُلٍّ مِنْ (كِلْتا) و (كِلا) أَحْكَامٌ كَثِيْرَةٌ لَيْسَ هذا مَوْضِعَها. والاسْتِدْلالُ لهذينِ المَذْهَبَيْنِ، وتَرْجِيْحُ مَا يَنْبَغِي تَرْجِيْحُه ذَكَرْنَاهُ في غَيْرِ هذا)، وقوله[٣]:(وتَحْقِيْقُ هذا كُلِّهِ يُذْكَرُ في غَيْرِ هذا مِن المُطَوَّلاتِ)، وقوله[٤]: (وتَحْتَ كُلِّ قِسْمٍ مِنْ هذه الأَقْسَامِ مَسَائِلُ تُذْكَرُ في المَبْسُوطَاتِ)، ويُمكِنُ الوُقُوعُ على الكثير مِثلِ هذا في أثناءِ شَرحِهِ[٥].

على أنّهُ كثيرًا ما يَعدِلُ عن هذهِ السِّمَةِ، ويَسيرُ على مَنهَجِهِ في سائِرِ كُتُبِهِ، فَيَعمَدُ إلى التّفصيلِ والاستِطرادِ والتّقصّي، وهذا مِن اليَسيرِ الوُقوعُ عليهِ أيضًا.

وهوَ يُحِيلُ كَثيرًا على كُتِبِ ابنِ مالِكٍ لِيُؤَكِّدَ مَذهَبَهُ، وعلى رأسِها شَرْحُ التّسهِيلِ، وشرح الكافية، وهوَ أيضًا كَثيرٌ فاشٍ كِتابِهِ.

أمّا القِسمُ الثّانِي وهوَ نَقدُهُ لألفاظِ الأرْجُوزَةِ فَنَجِدُهُ كَثيرًا، ومِن ذَلِكَ قَولُهُ في مُستَهَلِّ مُصنَّفِهِ[٦]:(قَسَّمَ الكَلِمَ إلى غَيْرِ أَقْسَامِها؛ لأَنَّ الاسْمَ والفِعْلَ والحَرْفَ إِنَّما هي أَقْسَامُ الكَلِمَةِ، لا أَقْسَامُ الكَلِمِ، وأَقْسَامُ الكَلِمِ أَسْمَاءٌ وَأَفْعَالٌ وحُرُوفٌ)،

(١) المخطوط، نسخة الجزائر: و٢٠.

(٢) وجه٩.

(٣) وجه٢٤.

(٤) ظهر٣٧

(٥) المخطوط، نسخة الجزائر: و٢٠. وينظر: و٦، و٨، و٣١، ظ ٤٣، ٥٦، ظ٦٧، و١٨٣، و١٩٣، ظ١٨٢.

(٦) و٣.

وقوله[١]: (وإِدْخَالُ: (ثُمَّ) فِي قَوْلِهِ: (ثُمَّ حَرْفٌ) لَيْسَ بِجَيِّدٍ؛ لأَنَّ (ثُمَّ) التَّرَاخي)، وقوله[٢]:(وعَبَّرَ هذا النَّاظِمُ بِهذه العِبَارَةِ المُثَبَّجَةِ الفَاسِدَةِ) وقوله[٣]:(النِّصْفُ الثّانِي مِنْ هذا البَيْتِ حَشْوٌ لا فَائِدَةَ فِيْهِ). وقوله[٤]:(وفي كَلامِهِ قُصُورٌ عَن إِفْهَامِهِ هذا المَعْنى الّذي ذَكَرهُ النُّحَاةُ، والمَسْمُوعُ لِذلِكَ)، وقَوْلُهُ[٥]: (أَكْسَبَ ثَانٍ) أَتَى بِاللُّغَةِ النَّادِرَةِ القَلِيْلَةِ، وهو (أَكْسَبَ)، وإِنَّمَا الفَصِيْحُ الكَثِيْرُ (كَسَبَ)، ومثلُ هذا كَثيرٌ، وهو حَقيقٌ لأنْ يُوقفَ عليهِ وَقفَة مُفصّلَةً، يَضيقُ عَنها هذا البَحثُ.

وإذا ما دَلفنا إلى شَيءٍ من التّفصيلِ فيُمكِننا أنْ نَتناولَ أبرزَ أُصولِ النَّحوِ وأدلّتهِ عِندَ أبي حَيّانَ، وقد وَقفتُ مِنها على أَربعَةٍ، السَّماعِ، والقِياسِ، والعِلَلِ، والعَوامِلِ، ثمّ تَناولتُ مَصادرَ تَوثِيقِهِ الأخرى من الأعلامِ والكُتبِ، لِتَتكَوّنَ لَدى القارِئِ صُورةٌ عامّةٌ مُبيِّنة لمنهجِ أبي حَيّانَ في شَرحِهِ هذا. وعَلَيَّ ههنا أنْ أنبّهَ على أنّني أَكثَرتُ مِن النُّصوصِ، حتى تَكونَ صُورًا جَليّة لِمذهَبِ أبي حَيّانَ، ولا يَدخُلُ البَحثُ سَبيلَ المسلَكِ الافتِراضِيِّ.

---

(١) ظ٣.

(٢) و٣٣.

(٣) و٨٥.

(٤) و١٨٥.

(٥) و١٨٦.

۞ أصولُ النّحو وأدلّتُه:

❐ السّماعُ:

السماعُ مِن الأصولِ النَّحويّةِ، بل هوَ أصلُ الأصولِ، وإذا وَقَفنا على هذا الأصلِ في مَنهَجِ السّالِكِ وَجدْنا أبا حيّانَ يُعظِّمه، ويَحتَفِلُ بهِ احتِفالا عَظيمًا، وإذا ما أَخذنا في الاعتبارِ أنّ "مَنهجَ السّالِكِ مِن أوائِلِ مُؤلفاتِ أبي حَيّانَ عَلِمنا كيفَ بَنى أبو حيّان شَخصِيّتَه، ومنهَجَه العِلميّ في النّظرِ إلى الأصولِ النّحويةّ. فالسَّماعِ عِندَه مُقدَّمٌ على كُلِّ أصلٍ، بل هوَ أَصلُ الأدِلّةِ النَّحويَّةِ جَميعًا، ولنْنظُرْ إليه يَقولُ[1]: (ولَقَد اطَّلَعْتُ عَلَى جُمْلَةٍ مِن الأَلْسُنِ، كَلِسَانِ التُّرْكِ، ولِسَانِ الفُرْسِ، ولِسَانِ الحَبَشِ، وغَيْرِهِمْ، وصَنَّفْتُ فِيْها كُتُبًا في لُغَتِها، ونَحْوِها، وتَصْرِيْفِها، واسْتَفَدْتُ مِنْها غَرَائِبَ، وعَلِمْتُ بِاسْتِقْرائِها أَنَّ الأحْكَامَ الّتي اشْتَمَلَتْ عَلَيْها لا تَحْتَاجُ إِلى تَعْلِيْلٍ أَصْلاً، وأَنَّ كُلَّ تَرْكِيْبٍ كُلِّيٍّ يُحْتَاجُ فِيْهِ إِلى نَصٍّ مِن السَّمَاعِ، وأَنَّها لا يَدْخُلُها شَيءٌ مِن الأَقْيِسَةِ، وإِنَّمَا يُقَالُ مِن ذلِكَ مَا قَالَهُ أَهْلُ ذلِكَ اللِّسَانِ). وهذا النصّ عَلمٌ على مَنهج أبي حيّان.

فهو يتشدّدُ في التزامِ السماعِ، ولننظرْ إليه يقولُ في التمييز:(والمَوْضِعُ الثّانِي أَنْ يُؤَدّيَ إِلى إِخْرَاجِ اللَّفْظِ عَنْ أَصْلِ وَضْعِهِ، نَحْوُ قَوْلِكَ[2]: (ادَّهَنْتُ زَيْتًا)، لا يَجُوزُ نَصْبُ (زَيْتٍ) عَلَى التَّمْيِيْزِ؛ إِذ الأَصْلُ: ادَّهَنْتُ بِزَيْتٍ، فَلَوْ نُصِبَ عَلَى التَّمْيِيْزِ لأَدَّى إِلى حَذْفِ حَرْفِ الجَرِّ، والْتِزَامِ التَّنْكِيْرِ في الاسْمِ، ونَصْبِهِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ كَذلِكَ، وهذا كُلُّهُ إِخْرَاجٌ لِلَّفْظِ عَنْ أَصْلِ وَضْعِهِ، فَلا يَجُوزُ شَيءٌ مِنْ ذلِكَ بِقِيَاسٍ، بَلْ يُوقَفُ مَا وَرَدَ مِنْ ذلِكَ عَلَى السَّمَاعِ).

---

(١) وجه ١٥٧ : ١٥٧

(٢) وجه: ١٥٣.

وهو يؤكّدُ قِيمَةَ هذا السَّماعِ، ويحدِّدُ أكنافَه؛ إذ يَقولُ:" ولا يُبْنَى إلاّ عَلَى الكَثِيْرِ المَعْرُوفِ مِنْ كَلامِ العَرَبِ لا النَّادِرِ الشَّاذِّ الّذي لَمْ يَأْتِ إلاَّ في شِعْرٍ[١]". فالسّماعُ يَنبغِي أنْ تُسبَغَ عَليهِ صِفَةُ الكَثرَةِ، حتى يُعدَّ مُستساغًا، ويَخرجُ مِن ضِيقِ الّلهجَةِ، واضطِرارِ الشّعرِ، واحتِمالِ الّلحنِ، إلى سَعَةِ الاطّرادِ. وَيقولُ في نَحوِ قَوْلِهم: (هوَ مِنّي مَنْزِلَةَ الوَالِدِ)": ولا يَنْبَغِي عَلَى هذا أَنْ يُنْطَقَ بِها إلاَّ كَما سُمِعَتْ، فلا يُقَالُ: (هو مَقْعَدَ الشِّعْرِيَيْنِ)، ولا: (هو مَعْقِدَ شِرَاكِ النَّعْلِ)، ولا: (هو مَزْجَرَ الكَلْبِ)، ولا: (هو مَقْعَدَ القَابِلَةِ) دُونَ أَنْ تَقُولَ: (هو مِنّي)[٢]. وقالَ في قولِ العَرَبِ[٣]:(سُمِعَ مِنْ كَلامِهِم: (قُمْتُ وَأَصُكُّ عَيْنَهُ)، ونحوه: (ولَمّا كَانَ المُضَارِعُ المثْبَتُ لَمْ يَرِدْ مِنْهُ وقَبْلَهُ الوَاوُ إلاّ هذه الأَلْفَاظُ النّادِرَةُ لَمْ يُبْنَ عَلَى ذلك قَاعِدَةٌ؛ لِمُخَالَفَةِ القِيَاسِ، ولِقِلَّةِ هذه الأَلْفَاظِ، ولاحْتِمَالِها التَّأْوِيْلَ السَّهْلَ السّائِغَ). وقال في نحو[٤]:(زَيْدٌ هِنْدٌ عَجِبْتُ مِنْ ضَرْبِها إِيَّاهُ)، ولا يَجُوزُ: (مِنْ ضَرْبِهَاهُ) إلاّ ضَرُورَةً، أَوْ في نَادِرِ كَلامٍ).

- **موقفه من النحويّين:**

وهوَ في سبَيلِ ذلكَ يَردُّ كُلَّ رأيٍ يُعارِضُ هذا الأصلَ عِندَ النّحويينَ، بِقطعِ النّظرِ عن مَنزِلِهِ ومِنزِلتِهِ، ومَذهبِه، ونراهُ يَردُّ على النّاظِمِ، كُلّما بَدَرَت منه بادِرَةٌ يَراها تَغُضّ مِن قِيمةِ القِياسِ:" وقَوْلُ النّاظِمِ: (وأَشْدِدْ أَو أَشَدَّ) أَتَى بـ (أَفْعِلَ) المُضَعَّفِ مَفْكُوكًا، وهيَ مَسْأَلَةُ خِلافٍ: ذَهَبَ الجُمْهُورُ إلى أَنّ (أَفْعِلْ) في التَّعَجُّبِ يَجِبُ فَكُّهُ. وذَهَبَ الكِسَائِيُّ إلى أَنَّهُ يَجُوزُ. والمَسْمُوعُ مِن العَرَبِ في التَّعَجُّبِ الفَكُّ.[٥]. وقال في

---

(١) ظ: ٤٤

(٢) ظ:١٠٤.

(٣) و:١٤٥

(٤) ظهر:١٣.

(٥) ظ:١٦١.

"لكنّ": (ونَقَلَ النَّاظِمُ في بَعْضِ كُتُبِهِ أَنَّ إِعْمَالَها مُخَفَّفَةً مَذْهَبُ يُونُسَ والأَخْفَشِ، ولَيْسَ مَسْمُوعًا مِنْ كَلامِ العَرَبِ)[١]. ويتعقبُّه في قَوْلِهِ في "باب إنّ وأخواتها": (وَتَصْحَبُ الوَاسِطَ مَعْمُوْلَ الخَبَرْ)، ولَيْسَ الإِطْلاقُ بِصَحِيْحٍ؛ لأَنَّ مَعْمُولَ الخَبَرِ إذا كَانَ حَالاً لَمْ تَدْخُل اللاّمُ عَلَيْهِ، نَحْوُ: (إِنَّ زَيْدًا لَعُرْيَانًا قَائِمٌ)، فلا يَجُوزُ هذا، ولَمْ يُسْمَعْ مِنْ لِسَانِهِم[٢].

ويقول أيضًا: (ولا يَجُوزُ حَذْفُ (لا) مِنْ (لا سِيَّما)، سَوَاءٌ أَفْرَّعْنا عَلَى أَنَّها عَامِلَةٌ عَمَلَ (إِنَّ) أَمْ لَيْسَتْ بِعَامِلَةٍ؛... ولا يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ بِشَيءٍ إِلاّ حَيْثُ سُمِعَ[٣].

وهو يلتمسُ السّماعَ في نُصوصِ النّحويّين، ويردّ على مَن يَقَعُ فيهِ مِنهُم، يَقولُ في المركّب المزجِيِّ[٤](: ولَمْ يَذْكُرْ سِيْبَوَيْهِ في هذا النَّحْوِ إِلاّ البِنَاءَ، وذَكَرَ الجَرْمِيُّ فِيْهِ جَوَازَ إِعْرَابِهِ إِعْرَابَ مَا لا يَنْصَرِفُ، فَيَقُولُ: (قَامَ سِيْبَوَيْهُ)، و (رَأَيْتُ سِيْبَوَيْهَ)، و (مَرَرْتُ بِسِيْبَوَيْهَ)، فَإِنْ كَانَ مَا ذَكَرَهُ مَسْمُوعًا قُبِلَ، وإِنْ كَانَ مَقِيْسًا عَلَى (بَعْلَبَكَّ) لَمْ يُقْبَلْ[٥].

ويرُدّ مَذْهَبُ الكِسَائِيِّ والفَرَّاءِ:(لَوْ كَانَ مَحْكُومًا لَهُما بِحُكْمِ الأَسْمَاءِ لَوَقَعَا في مَوَاضِعِها في فَصِيْحِ الكَلامِ، فَكُنْتَ تَقُولُ: (إِنّ نِعْمَ الرَّجُلُ قَائِمٌ)، و (إِنَّ بِئْسَ الرَّجُلُ مُنْطَلِقٌ)، و (ظَنَنْتُ نِعْمَ الرَّجُلُ قَائِمًا)، و (ظَنَنْتُ بِئْسَ الرَّجُلُ مُنْطَلِقًا)، و (كَانَ نِعْمَ الرَّجُلُ مُنْطَلِقًا)، و (كَانَ بِئْسَ الرَّجُلُ ضَاحِكًا)، فَلَمّا لَمْ يُسْمَعْ ذلِكَ في فَصِيْحِ الكَلامِ

---

(١) و:٥٨.

(٢) ظ:٥٤.

(٣) و:١٢٢.

(٤) وجه: ١٩٨

(٥) و:١٦.

دَلَّ عَلَى بُطْلانِ مَا ذَهَبَا إِلَيْهِ[١]. والفراء: وأَجَازَ الفَرّاءُ إِضَافَةَ هذا الوَصْفِ المُعَرَّفِ بِالأَلِفِ واللاّمِ بِغَيْرِ الشُّرُوطِ المَذْكُورَةِ، فَتَقُولُ: (مَرَرْتُ بِالرَّجُلِ الضّارِبِ زَيْدٍ)، و (الشَّاتِمِ رَجُلٍ) قِيَاسًا، قَالُوا: ولَمْ يُسْمَعْ ذلِكَ، لا في نَثْرٍ، ولا في نَظْمٍ، بَل المَسْمُوعُ النَّصْبُ خَاصَّةً[٢]. والأخفش: (وأَمّا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الأَخْفَشُ مِنْ أَنَّ: (أَيًّا) تَكُونُ نَكِرَةً مَوْصُوفَةً، كَمَا كَانَتْ في نَحْوِ: (مَرَرْتُ بِمَنْ مُعْجِبٌ لَكَ)، فَأَجَازَ أَنْ تَقُولَ: (مَرَرْتُ بِأَيٍّ مُعْجِبٍ لَكَ)، فَقَالُوا: إِنَّمَا أَجَازَ ذلِكَ بِالقِيَاسِ عَلَى (مَا) و (مَنْ)، ولَيْسَ مَسْمُوعًا عَن العَرَبِ، وَيَكْفِي مِن الرّدِّ عَلَيْهِ أَنّهُ إِحْدَاثُ تَرْكِيْبٍ لَمْ يُنْقَلْ عَن العَرَبِ.

وكذا المبرّدُ، إذ يَقولُ في بابِ عملِ اسمِ الفاعلِ المقرونِ بأل: (وَخَالَفَ المُبَرّدُ في المُضَافِ إِلى ضَمِيْرِ مَا فِيْهِ الأَلِفُ واللاّمُ، فَلَمْ يُجِزْ فِيْهِ إِلاّ النَّصْبَ، وَمنَعَ الجَرَّ، والسَّمَاعُ يَرُدُّ عَلَيْهِ[٣]. وتلاميذُهُ كابنِ السّراجِ في "إضافَةِ أفعلَ" إلى المعرفَة:" هذا شَرْحُ كَلامِ النَّاظِمِ فَشَرَطَ في تَجْوِيْزِ الوَجْهَيْنِ في المُضَافِ إِلى المَعْرِفَةِ أَنْ يَكُونَ عَلَى مَعْنى (مِنْ). وقَدْ خَالَفَ ابنُ السَّرَّاجِ في اسْتِعْمَالِهِ مُطَابِقًا لِمَا قَبْلَهُ، فَمَنَعَ ذلِكَ، وقَالَ: يَتَعَيَّنُ إذا أُضِيْفَ إِلى المَعْرِفَة أَلاّ يُطَابِقَ. ومَا ذَهَبَ إِلَيْهِ يَرُدُّهُ السَّمَاعُ، وقَدْ جَاءَ في كِتَابِ اللهِ بِالوَجْهَيْنِ[٤]. وكذا ابنُ كَيْسانَ[٥]، والزجّاجُ[٦]. وأبو عليٍّ الفارسيّ (٣٧٩هـ):(وزَعَمَ أَبُو عَلِيٍّ الفَارِسِيّ أَنَّهُ لا حُجَّة في هذا البَيْتِ؛ لأَنَّهُ لا يَجُوزُ في نَحْوِ هذهِ الأَلِفِ الّتي تَطَرَّفَتْ أَنْ تُقْلَبَ يَاءً في الوَقْفِ، فَتَقُولُ: (هذه أَفْعَيْ)، وَمِنْهُمُ مَنْ يُجْرِي الوَصْلَ مَجْرَى الوَقْفِ، فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ: (لَبَّيْ يَدَيْ مِسْوَرِ)... وهذا الّذي

(١) ظ٢٦٧.
(٢) ظ:١٨٤.
(٣) ظ:٢٢٩.
(٤) و:٢٨٥.
(٥) ظ:١٦٠.
(٦) ظ:٢٥٠.

ذَهَبَ إِلَيْهِ أَبُو عَلِيٍّ كَانَ يُمْكِنُ لَوْ سُمِعَ مِنْ لِسَانِهِمْ: (لَبَّيْ زَيْدٍ)[١].

وعلى أصحابه الأندلسيين، كابْنَ الطّرَاوَةِ (ت٥٢٢هـ) وابْنَ بَرْهَانَ (٤٥٦هـ): (وإِضَافَةُ المَصْدَرِ في هذا البَابِ مَحْضَةٌ، فَيَتَعَرَّفُ المَصْدَرُ بِمَا أُضِيْفَ إِلَيْهِ مِنْ فَاعِلٍ أَوْ مَفْعُولٍ إِنْ كَانَ مَعْرِفَةً، ويَتَخَصَّصُ بِهِ إِنْ كَانَ نَكِرَةً. وقَدْ ذَكَرْنا في بَابِ الإِضَافَةِ أَنَّ ابْنَ الطّرَاوَةِ وابْنَ بَرْهَانَ ذَهَبَا إِلى أَنَّ إِضَافَتَهُ غَيْرُ مَحْضَةٍ...ومَا ذَهَبا إِلَيْهِ فَاسِدٌ؛ لأَنَّهُ لَمْ يُنْعَتْ هذا المَصْدَرُ إِلاّ بِالمَعْرِفَةِ[٢]، وابن عصفور:(ومَا ذَكَرَهُ الأُسْتَاذُ أَبُو الحَسَنِ مِنْ تَخْرِيْجِ البَيْتِ عَلَى أَنّ (هَالِكًا) بِمَعْنى: (مُهْلِكٍ)؛ لأنَّ (فَاعِلاً) قَدْ يَقَعُ مَوْقِعَ (مُفْعِلٍ) ضَعِيْفٌ جِدًّا؛ لأَنَّ (وَارِسًا) و (يَافِعًا) أُوْرِدَ مَوْرِدَ الشُّذُوذِ، فَلا يُخَرَّجُ عَلَيْهِ؛ ولأَنَّ العَرَبَ قَدْ قَالَتْ: (وَرَسَ)، و (يَفَعَ)، فَجَاءَ اسْمُ الفَاعِلِ عَلَى هذا الثُّلاثِيِّ، واسْتُغْنِيَ بِهِ عَن اسْمِ الفَاعِلِ مِن الرُّبَاعِيِّ، وإِنَّمَا يُخَرَّجُ عَلَى أنّ (هَالِكٌ) اسْمُ فَاعِلٍ مِنْ (هَلَكَ)، فَإِنَّهُ سُمِعَ مُتَعَدِّيًا ولازِمًا، فَيَكُونُ مِنْ (هَلَكَ) المُتَعَدِّي، فَلا حُجَّةَ في الاسْتِدْلالِ بِهِ[٣].

وهوَ يردُّ على مَذاهِبِ النَّحويّينَ، فيرُدُّ على البَصريّين، إذ يقول في قول الناظم"(وَقَبْلَ فِعْلٍ مُعْرَبِ)": (فَمَذْهَبُ البَّصْرِيِّيْنَ أَنَّهُ يَجِبُ إِعْرَابُ الظَّرْفِ، ولا يَجُوزُ البِنَاءُ. وَمَذْهَبُ الكُوفِيّيْنَ أَنّهُ يَجُوزُ الإِعْرَابُ والبِنَاءُ، وهو اخْتِيَارُ المُصَنِّفِ، ويَعْضُدُه السَّمَاعُ[٤]. وقوله: (وَيَكُونُ الاقْتِصَارُ عَلَى أَنَّهُ يَكُونُ مَبْنِيًّا إِذا أُضِيْفَ إِلى جُمْلَةِ الابْتِدَاءِ، ولا يَجُوزُ فِيْهِ الإِعْرَابُ، ولَمْ يَذْهَبْ إلى ذلكَ أَحَدٌ. واخْتَارَ المُصَنِّفُ مَذْهَبَ الكُوْفِيّيْنَ في جَوَازِ البِنَاءِ، إِذا أُضِيْفَ إِلى جُمْلَةِ الابْتِدَاءِ، وقَدْ ثَبَتَ ذلكَ

(١) و:١٨٩.
(٢) و:٢١٩.
(٣) و:٢٥٠.
(٤) و:١٩٥.

بِالسَّمَاعِ، فَوَجَبَ قَبُولُه)[١].

وعلى الكوفيّينَ، فَيقُولُ في بابِ صِيَغ المبالَغَةِ: (وهذا الّذي ذَكَرَه مِن إعْمَالِ هذهِ الأَمْثِلَةِ الثَّلاثَةِ هوَ مَذْهَبُ البَصْرِيِّيْنَ لا خِلافَ عَنْهم في ذَلِكَ، وخَالَفَ في ذلِكَ الكُوفِيُّونَ فَزَعَمُوا أَنَّهَا لا تَعْمَلُ، فَإِذا وُجِدَ بَعْدَها مَنْصُوبٌ كَانَ ذلِكَ عَلَى إِضْمَارِ فِعْلٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ المِثَالُ، وقَالُوا: هيَ خَارِجَةٌ عَنْ بِنَاءِ الفِعْلِ، وجَارِيَةٌ مَجْرَى الأَسْمَاءِ الّتي يُمْدَحُ بِها ويُذَمُّ؛ ولِذلِكَ لا يَجُوزُ تَقْدِيْمُ المَنْصُوبِ بَعْدَ هذه الأمْثِلَةِ؛ لأنَّ الفِعْلَ إِنّما أُضْمِرَ في هذا البَابِ؛ لِدَلالَةِ الاسْمِ المُتَقَدِّمِ عَلَيْهِ، فَإِذا تَقَدَّمَ الاسْمُ المَنْصُوبُ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ، ومَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ فَاسِدٌ؛ لِكَثْرَةِ مَا وَرَدَ السَّمَاعُ بِهِ[٢]. وفي باب الجمع السالم: (وأَوْجَبَ الكُوفِيّونَ الجَمْعَ فِيْمَا لا يُجْمَعُ جَمْعَ سَلامَةٍ، وهو لِعَاقِلٍ، وفِيْما هوَ لِغَيْرِ عَاقِلٍ، فَلا يُجِيْزُونَ إلاّ: (مَرَرْتُ بِرَجُلٍ عُوْرٍ آبَاؤُه)، و (حِسَانٍ أَثْوَابُهُ)، ولا يَجُوزُ عِنْدَهُم: (أَعْوَرَ آبَاؤُهُ)، ولا: (حَسَنٍ أَثْوَابُهُ)، وهُمْ مَحْجُوجُونَ بِالسَّمَاعِ مِن العَرَبِ[٣]. وفي الحال: (ويَدُلُّ عَلَى بُطْلانِ مَذْهَبِ الكُوفِيِّيْنَ أَنَّهُ لَمْ يُسْمَعْ مَا أَجَازُوهُ مِنْ قَوْلِكَ: (جَاءَ زَيْدٌ مُسْرِعًا مُبْطِئًا)، ويَكُونُ التَّقْدِيْرُ عِنْدَهُم: جَاءَ زَيْدٌ المُسْرِعُ، أَيْ: المَعْرُوفُ بالإِسْرَاعِ، أَوْ المَوْصُوفُ بِالإِسْرَاعِ، مُبْطِئًا، فَيَكُونُ (مُسْرِعًا) مَنْصُوبًا عَلَى القَطْعِ، و (مُبْطِئًا) مَنْصُوبٌ عَلَى الحَالِ[٤].

وقد ويتعدّى أبو حيّان السماعَ عن العَرب، فيتلقّط السّماع من المتأخّرين، إذ نراه يقول: (وأَمّا (ظَلَّ) فَقِيْلَ: إِنَّهُ لَمْ يُسْمَعْ لَها مَصْدَرٌ، ورَأَيْتُ لِبَعْضِ أَهْلِ العِلْمِ اسْتِعْمَالَ مَصْدَرِها: (الظُّلُولُ)، وهكذا نَصَّ عَلَيْهِ أَبُو جَعْفَرٍ الطُّوسِيُّ (ت٤٦٠هـ) في

---

(١) و:٢٥٠.

(٢) و:٢٢٦.

(٣) و:٢٥٢.

(٤) ظ:١٢٤

تَفْسِيْرِهِ[١]. وفي "لا سيّما" ولَمْ يُسْمَعْ حَذْفُ (لا) مِنْ (لا سِيَّما) في كَلامِ مَنْ يُحْتَجُّ بِهِ، وإِنَّما سُمِعَ ذلكَ في أَشْعَارِ المُوَلِّدِيْنِ، نَحْوُ قَوْلِ الحُسَيْنِ بنِ الضَّحّاكِ الخَلِيْعَ:

كُـلُّ مُشْـتَاقٍ إِلَيْـهِ فَمِـن السُّـوءِ فِـدَاهُ
سِيَّما مَنْ حَالَت الأَحْـ رَاسُ مِـنْ دُونِ مُنَـاهُ

وقَدْ أُولِعَ كَثِيْرٌ مِن المُصَنِّفِيْنَ في العُلُومِ بِذلكَ، وكَذلِكَ أَيْضًا لا يَجُوزُ أَنْ تَأْتِيَ بَعْدَها الجُمْلَةُ المَعْطُوفَةُ، نَحْوُ قَوْلِ بَعْضِهِم: (لا سِيَّما والأَمْرُ كَذلِكَ)، ونَحْوُ هذا[٢].

- **أهمُّ أدِلّةِ السَّماعِ:**

*** القِراءات:**

استشَهدَ أبو حَيّانَ كَعادَتِهِ استِشهادًا واسعًا بالقرآنِ الكريمِ فقد استشَهدَ بمئاتِ الآياتِ. أمّا القراءاتُ الشّاذّة فقد استشَهد بالعَشرات مِنها، نحو: "وَمَا هُمْ بِضَارِّي بِهِ مِنْ أَحَدٍ إلاّ بِإِذْنِ اللهِ"[٣][٤]، و"أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللهِ والمَلائِكَةُ والنَّاسُ أَجْمَعونَ"[٥] بِالرَّفْعِ، وَقَرَأ قَارِئُونَ: "تَسَاءَلُونَ بِهِ والأَرْحَامِ"[٦] عَطْفًا عَلَى الهاءِ[٧]،"إِنِ الّذين

(١) ظ:٣٧. وأبو جعفر الطوسي، هو محمد بن الحسن بن علي الطوسي، مفسر، نعته السبكي بفقيه الشيعة ومصنفهم، انتقل من خراسان إلى بغداد، وأقام أربعين سنة. ورحل إلى النجف، فاستقر إلى أن توفي. أخذ عن المفيد، رأس الإمامية، وأخذ عنه الشريف المرتضى وغيره، أحرقت كتبه عدة مرات بمحضر من الناس. من تصانيفه (التبيان الجامع لعلوم القرآن) تفسير كبير، مات سنة ستين وأربعمئة للهجرة.انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء١٨/ ٣٣٤، والأعلام٦/ ٨٤.

(٢) و:١٢٢.

(٣) سورة البقرة: ١٠٢.

(٤) انظر قراءة الأعمش في المحتسب١/ ١٠٣، والمحرر الوجيز١/ ١٨٨.

(٥) سورة آل عمران: ٨٧.

(٦) سورة النساء: ١.

(٧) قرأ حمزة من السّبعة بكسر الميم، وهي أيضـًا قراءه النخعي وقتادة والاعمش، وقرأ جمهور السبعة =

تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ عِبَادًا أَمْثَالَكُم"(١)،(٢) و"واللهُ يُرِيْدُ الآخِرَةِ"(٣)(٤)، و"إِلاّ أَنَّهم لَيَأْكُلُونَ"(٥)(٦).

* الأحاديثُ والمأثُوراتُ:

أمّا الأحاديثُ فإنّ الموقِفَ المشهورَ لأبي حَيّانَ معَ أستاذِهِ ابنِ الضّائِعِ (ت٦٨٠هـ) هوَ ردُّ الاستِشهادِ بها، غَيرَ أنّنا نَجِدُه يَستشهدُ بما يُقرُبُ الأربعينَ حَديثًا، وهوَ عَدَدٌ كَبيرٌ نسبيًّا، نحوَ: "أَلاَ أُخْبِرُكُم بِأَحَبِّكُم إِلَيَّ وأَقْرَبِكُم مِنّي مَجَالِسَ يَومَ القِيَامَةِ أَحَاسِنُكُم أَخْلاقًا"(٧)."أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بالضَّادِ بَيْدَ أَنِّي مِنْ قُرَيْش واسْتُرْضِعْتُ في بَنِي سَعْدٍ"(٨)"أَوَمُخْرِجِيَّ هُمْ"(٩).

=

بنصب الميم، وعبدالله بن يزيد بضمها . انظر الحجّة للقرّاء السّبعة للفارسي٣/ ١٢١، والمحتسب١/ ١٧٩، وحجّة القراءات١٨٨، وتفسير البحر المحيط٣/ ١٦٥.

(١) سورة الأعراف: ١٩٤.

(٢) انظر القراءة في المحتسب١/ ٢٧٠.

(٣) سورة الأنفال: ٦٧.

(٤) القراءة في المحتسب١/ ٢٨١، وتفسير البحر المحيط٤/ ٥١٤، وانظر إعراب القراءات الشواذ للعكبري١/ ٦٠٥.

(٥) سورة الفرقان: ٢٠.

(٦) القراءة بفتح الهمزة منسوبة لسعيد بن جبير في التبيان٢/ ٧٨٦، والدر المصون٨/ ٤٦٩، واللباب في علوم الكتاب١١/ ٤٧٩، وهي بلا عزو في إعراب القراءات الشواذ٢/ ١٩٧، وتفسير البحر المحيط٨/ ٣٠٨.

(٧) و: ٢٨٥. روي الحديث بروايات مختلفة، ومنها ما جاء في سنن الترمذي٧/ ٣٠٩ برقم: "(١٩٤١) ونصه: "أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ إِنَّ مِنْ أَحَبِّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبِكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحَاسِنَكُمْ أَخْلاقًا".

(٨) و: ١٢١. انظر الحديث في الفائق١/ ١٤١، والنهاية١/ ١٧١، ومشارق الأنوار للقاضي عياض١/ ٥٧، ١٠٦، وغريب الحديث لابن الجوزي١/ ٩٦. وهو في الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة١/ ١١٧، قال: "أنا أفصح من نطق بالضاد لا أصل له ولا يصح".

(٩) و: ٢٥. انظر الحديث في صحيح البخاري٤/ ١٨٩٤ برقم (٤٦٧٠)، وصحيح مسلم١/ ١٤١ برقم

=

أمّا الأثر فنحو قول عليّ بن أبي طالب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: (أَعْزِزْ عَلَيَّ أَبَا اليَقْظَانِ أَنْ أَرَاكَ صَرِيْعًا مُجَدَّلا)(١)، وعبد الله بن مسعود، رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: "بِئْسَ عَبْدُاللهِ أَنَا"(٢). وسَهْلِ بنِ حَنِيْف(٣): "شَهِدْتُ صِفِّيْنَ، وبِئْسَ صِفُّونَ"، وقول أبي بكرٍ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ(٤): (لا خَيْرَ بِخَيْرٍ بَعْدَهُ النَّارُ، ولا شَرَّ بِشَرٍّ بَعْدَهُ الجَنَّةُ).

* أقوالُ العَرَبِ، وأمثالُهم:

أمّا أقوالُ العَرَبِ وأمثالُهم، وما يُنسَجُ على مِنوالها، فقد استشهَدَ مِنها بالمئاتِ، وهيَ مَبثوثَةٌ في كلِّ صَفحَةٍ مِن صَفَحاتِ كتابِه.

* الشِّعرُ:

استشهدَ أبو حَيّانَ في شَرحِهِ بما يَنوفُ على ألفِ بَيتٍ، وهوَ كَثيرٌ جدًّا، على

=

(١٦٠)، ومسند أحمد٦/ ٢٢٣ برقم (٢٥٩٠٧).

(١) ظ: ٢٦٢. انظر القول في: الكامل١/ ١٧٤، وربيع الأبرار٥/ ١٢٦، والجنى الداني٤٩.

(٢) و: ٢٧١. وهو: في المصنف للصنعاني٣/ ١٩١ برقم (٥٢٧٤) ونصه: "عَنْ حُمَيْدٍ الْفَزَارِيِّ، عَنِ امْرَأَةٍ، مِنْهُمْ مِثْلَهُ، وَزَادَ فِيهِ قَالَ: وَلا يَأْتِي عَلَيْكُنَّ عَامٌ، إِلا وَهُوَ شَرٌّ مِنَ الَّذِي كَانَ قَبْلَهُ، وَلَمَوْتُ أَهْلِ بَيْتِي أَهْوَنُ عَلَيَّ مَوْتًا مِنْ عَدَدِهِنَّ مِنَ الْجُعْلانِ، وَلا تُؤْتَوْنَ إِلا مِنْ قِبَلِ أُمَرَائِكُمْ، وَبِئْسَ عَبْدُ اللهِ أَنَا إِنْ كَذَبْتُ"، والقول في المعجم الكبير للطبراني٦/ ١١٧ برقم (٥٦٨٤) وهو قول من لاعن امرأة، ونصه: "قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: "وَقَالَ الرَّجُلُ عِنْدَ ذَلِكَ، بِئْسَ عَبْدُ اللهِ أَنَا إِنْ كَذَبْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وتَحَمَّلْتُ فِرْيَةً".

(٣) و: ٢٧١. وهو أنصاري أوسي، شهد بدرا والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، استخلفه عليّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ على المدينة، وشهد معه صفين وولاه بلاد فارس، ومات سهل بالكوفة سنة ثمان وثلاثين. انظر ترجمته في الإصابة٣/ ١٩٨. والنص في صحيح البخاري٩/ ١٠٠ برقم (٧٣٠٨) ونصه: "عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ: قَالَ سَهْلُ بْنُ حُنَيْفٍ: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّهِمُوا رَأْيَكُمْ عَلَى دِينِكُمْ، لَقَدْ رَأَيْتُنِي يَوْمَ أَبِي جَنْدَلٍ، وَلَوْ أَسْتَطِيعُ أَنْ أَرُدَّ أَمْرَ رَسُولِ اللهِ ﷺ عَلَيْهِ لَرَدَدْتُهُ، وَمَا وَضَعْنَا سُيُوفَنَا عَلَى عَوَاتِقِنَا إِلَى أَمْرٍ يُفْظِعُنَا، إِلا أَسْهَلْنَ بِنَا إِلَى أَمْرٍ نَعْرِفُهُ، غَيْرَ هذا الأَمْرِ"، قَالَ: وَقَالَ أَبُو وَائِلٍ "شَهِدْتُ صِفِّينَ وَبِئْسَتْ صِفُّونَ".

(٤) ظ: ١٦٩. جاء هذا القول في خطبة لأبي بكر الصديق رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ. انظر كنز العمال١٦/ ١٤٦ حديث رقم (٤٤١٧٧). وانظر الخطبة في تاريخ الطبري٢/ ٢٤٥، وجمهرة خطب العرب١/ ١٨٣.

نقص الكتابِ، فكيفَ بهِ لو استوى تامًّا. وبالموازنةِ معَ كِتابٍ يُعَدُّ مِن المطوّلاتِ كـ" ارتِشافِ الضَّرَبِ"، الذي لم يَزِدْ على هذا العَدَدِ كَثِيرًا. وإذا وَقفنا على شُروحِ الألفيّةِ المشهُورَةِ وَجدْنا في "شَرحِ الأَشمونيّ"(ت٩٠٠هـ)، ما يُوازيه، وفي "تَوضيحِ المقاصِدِ" للمُرادي (٧٤٩هـ) أقلَّ منه بقليل، وفي "شَرحِ السّيوطي"(ت٩١١هـ)، المسمّى "البهجة المرضيّة"، وابنِ عَقيل (ت٧٦٩هـ)، وابن هِشامٍ (٧٦١هـ) ما يَقربُ نصفَ ما هو فيه.

وأمّا الشِّعرُ الذي استشَهدَ به فالغالبيّة العُظمى منهُ سارَ فيهِ على نَهجِ النّحويينَ قبلَه، إذ لم يُجاوزُ عَصرَ الاستِشهادِ فيهِ، وَجُلّ ما استشَهدَ بهِ غَيرُ مَنسوبٍ، على أننا نَجدُه يَتمثّلُ بالمولّدِينَ، إلى حَدِّ الاستِشهادِ، فقد تمثّلَ بِشعرِ أبي نُواسٍ (ت١٩٨هـ) (مرتين)[١]، أحدهما يُروى لبشّار (١٦٨هـ)، والحُسَيْنِ بنِ الضَّحّاكِ الخَلِيْعِ (٢٥٠هـ)[٢]، والخَالِدِيَّينِ[٣]، والشَّرِيْفِ الرَّضِي (ت٤٠٦هـ)[٤]، والعباسِ بن الأحنف (١٩٢هـ)[٥]. ومُطيع بن إياس (ت١٦٦هـ)[٦]، وعليّ بن أميّة[٧]. بل يَنقلُ عن شاعِرٍ أندلسِيٍّ، دُونَ أنْ يُسمّيَه في بابِ الحالِ، وهو قولُه:(وقَالَ بَعْضُ شُعَرائِنا:

---

(١) و: ٢٥، ظ٢٨٥.

(٢) و: ١٢٢.

(٣) وجه: ١٥٥.وهما محمد وسعيد ابنا هاشم بن وعلة بن عرام، وهما من أهل (الخالدية) من قرى الموصل، ونسبتهما إليها، وقيل: نسبتهما إلى جدّ لهما اسمه خالد، وقال ياقوت (في معجم الأدباء): كانا أديبي البصرة وشاعريها في وقتهما، وعاشا في القرن الرابع، وتوفيا في أواخره.

(٤) و: ١٤٠.

(٥) و: ٢٥، و: ٢٦.

(٦) و:١٧٥.

(٧) و: ٢١٣، وعلي بن أميّة هو: هو علي بن أمية الكاتب، كان شاعرًا مقلاً غير مشهور، كان أبوه كاتبًا للمهدي على ديوان بيت المال، وكان هو منقطعًا إلى إبراهيم بن المهدي وإلى الفضل بن الربيع. انظر ترجمته في تاريخ بغداد١١/ ٣٥١، والأغاني٢٣/ ١٤٢.

تُنِيْرُ إذا تَرْنُو غَزالاً غَزَالَةً وتَحْمِلُ في أَبْرَادِها الغُصْنَ والحِقْفا

فَأَتى بالحَالَيْنِ عَلَى أَحْسَنِ مَا قَرَّرَهُ النَّحْوِيُّونَ في: (لَقِيْتُ زَيْدًا مُصْعِدًا مُنْحَدِرًا) مَنْ جَعَلَ الأَوَّلَ للثّانِي والثَّانِي للأَوَّلِ، إلاّ أَنَّ العَامِلَ قَد اخْتَلَفَ، وهو (تُنِيْرُ) و (تَرْنُو)، وهو يُشْبُهُ قَوْلَ الشَّرِيْفِ الرَّضِي)[١].

❐ القِياسُ:

القياسُ قَسيمُ السّماعِ، ولَئِن اختَلَفَ النّحاةُ في قَضايا السَّماعِ، وما تُفضِي إليهِ فإنّ اختِلافَهم في القِياسِ أَشدُّ وَطئًا. وإذا ما تَحرينا مَوقِفَ أبي حيّانَ مِن القِياسِ وَجَدناه يَأخُذُ بهِ، ويُحيلُ إليهِ، بشُروطٍ مَتِينَةٍ، وَحُدودٍ مُغلَقَةٍ.

فنراه يَقولُ في المقصِدِ الثّاني من أسبابِ شَرحِهِ لِلألفَيّةِ[٢]: (التَّنْبِيْهُ عَلى الخِلافِ الوَاقِعِ في الأَحْكَامِ، ونِسْبَتُهُ إِنْ أَمْكَنَ إِلى مَنْ ذَهَبَ إِلَيْهِ مِن الأَئِمَّةِ الأَعْلامِ...ورُبَّما اخْتَارَ مَا لَيْسَ بالمُخْتَارِ، ولا المَشْهُورِ، وتَرَكَ مَا عَلَيْهِ العَمَلُ مِنْ مَذَاهِبِ الجُمْهُورِ... بَانِيًا قَوَاعِدَ عَلَى نَادرٍ في المَنْقُولِ، شَاذًّا في القِيَاسِ، خَارِجٍ عَن الأُصُولِ).

- القياس على الشاذّ:

وهو يُعلنُ في أوّلِ كَلامِهِ رَدَّ القِياسِ على الشّاذِّ. ولننظُر ذلكَ عندَ وُقوفِه على "مِن" في كَلامَهِ على حُروفِ الجَرِّ، ((**وَقَدْ تَأْتِي لِبَدْءِ الأَزْمِنَةِ**):(وجَاءَ دُخُولُهَا عَلَى الزَّمانِ في القُرآنِ، وفي أَشْعَارِ العَرَبِ الفُصَحَاءِ، وكَثُرَ كَثْرَةً تُوجِبُ القِيَاسَ، وتَأْوِيْلُ البَصْرِيِّيْنَ لِذلِكَ مَع كَثْرَتِهِ لَيْسَ بِشَيءٍ)[٣]. فالقياس على الكثرةِ، ولا تأويلَ مَعها.

(١) و: ١٤٠.
(٢) وجه:٢.
(٣) و: ١٦٢.

وقوله: (وإذا حُذِفَ حَرْفُ الجَرِّ مِنْ (أَنَّ) و (أَنْ) فاخْتُلِفَ في مَوْضِعِهِما: فَقَالَ الخَلِيْلُ والكِسَائِيُّ: مَوْضِعُ جَرٍّ، وقَالَ سِيْبَوَيْهِ والفَرَّاءُ: نَصْبٌ، واسْتُدِلَّ للقَوْلِ الأَوَّلِ بِقَوْلِ الشَّاعِرِ:

ومَا زُرْتُ لَيْلَى أَنْ تَكُونَ حَبِيْبَةً إِلَيَّ ولا دَيْنٍ لَها أَنا طَالِبُه

فـ (أَنْ تَكُونَ) في مَوْضِعِ جَرٍّ؛ ولِذلك عُطِفَ عَلَيْها بِالجَرِّ قَوْلُهُ: (ولا دَيْنٍ)، والقِيَاسُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ سِيْبَوَيْهِ؛ لأَنَّا إِذا نَظَرْنا إِلى مَا حُذِفَ مِنْهُ الحَرْفُ وَجَدْنا العَرَبَ قَدْ نَصَبَتْهُ، ولا تُبْقِيْهِ مَجْرُورًا إِلاّ في شُذُوذٍ مِن الكَلامِ؛ لأَنَّ فِيْهِ إِعْمَالَ الحَرْفِ[١]. ويَقولُ أيضًا: (ومِنْ أَحْكَامِ (أَفْعَلَ) أَنَّهُ لا يَجُوزُ حَذْفُ هَمْزَتِهِ، وجَاءَ مِنْ كَلامِهِمْ: (مَا خَيْرَ اللَّبَنَ للصَّحِيْحِ، ومَا شَرَّهُ لِلمَبْطُونِ)، وَحَكَى بَعْضُ الكُوفِيِّيْنَ: (مَخْيَرَكَ)، وحَكَى الفَرَّاءُ عَن الكِسَائِيِّ أَنَّهُ سُمِعَ: (مَخْبَثَهُ). قَالَ: تُلْقِي الأَلِفَ مِنْ (مَا) والهَمْزَةَ مِنْ (أَخْبَثَهُ). انْتَهى. ولا يَنْقَاسُ شَيءٌ مِنْ هذا، إِنّما أُورِدَ مَوْرِدَ الشُّذُوذِ[٢]. ومن هذا أيضًا: (قُمْتُ وَأَصُكُّ عَيْنَهُ): ولَمّا كَانَ المُضَارِعُ المثْبَتُ لَمْ يَرِدْ مِنْهُ وقَبْلَهُ الوَاوُ إِلاّ هذه الأَلْفَاظُ النّادِرَةُ لَمْ يُبْنَ عَلَى ذلك قَاعِدَةٌ؛ لِمُخَالَفَةِ القِيَاسِ، ولِقِلَّةِ هذه الأَلْفَاظِ، ولاحْتِمَالِها التَّأْوِيْلَ السَّهْلَ السّائِغَ[٣].

فالكثرَةُ عندَه علَمٌ على القياسِ وللنّظرِ إليهِ يُرسِّخ هذه الحَقيقة:(...وهذا الّذي ذَهَبَ إِلَيْهِ هذا الذَّاهِبُ مَذْهَبٌ حَسَنٌ؛ لأَنّ مدْرَكَ القِيَاسِ إِنَّمَا هو الكَثْرَةُ، و (فُعُولٌ) فِيْما ذَكَرَ قَلِيْلٌ، و (فَعْلٌ)، و (فِعَالٌ) كَثِيْرٌ، فَيَنْبَغِي أَنْ يُقَاسَ عَلَيْهِما[٤]. وقولُه: (وظَاهِرُ كَلامِ النَّاظِمِ في هذا البَيْتِ أَنَّ وُقُوعَ المَصْدَرِ النَّكِرَةِ حَالاً يَكْثُرُ، ولا يَتَّضِحُ

---

(١) ظ:٨٨.

(٢) و:٢٦٥

(٣) و:١٤٥.

(٤) و:٢٣٣.

مِنْ قَوْلِهِ: (يَكْثُرُ) أَنَّهُ يَنْقَاسُ أَو لا يَنْقَاسُ، لكنَّ الكَثْرَةَ دَلِيْلُ القِيَاسِ[١]. وقوله: (ولِجَوَازِ ذلك وَجْهٌ مِن القِيَاسِ؛ لأَنَّ الفَاعِلَ كَجُزْءٍ مِن العَامِلِ فِيْهِ، فَكَأَنَّهُ لَمْ يُفْصَلْ بَيْنَهُما؛ لأَنَّ رُتْبَتَهُ التَّقْدِيْمُ، واقْتِضَاؤُهُ لَهُ أَشَدُّ مِن اقْتِضَائِهِ للمَفْعُولِ، وإذا كَانَ مِنْ لِسَانِهِم مَسْمُوعًا، ولَمْ يَكُنْ بالقِيَاسِ مَدْفُوعًا كَانَ جَدِيْرًا ألاّ يَكُونَ مَمْنُوعًا[٢].

وهو يحتكمُ إلى هذا المبدأ في القياس، ويَجعله مَناطًا تُعلّق دونَه الخِلافات، ومِن ذلكَ قولُه في تقدّمِ التمييز: (واخْتَلَفَ النَّحْوِيُّونَ في تَقْدِيْمِهِ عَلَى الفِعْلِ، فَمِنْهُم مَنْ مَنَعَ ذلِكَ، وهو مَذْهَبُ سِيْبَوَيْهِ، والفَرَّاءِ، وأَكْثَرِ البَصْرِيِّيْنَ والكُوفِيِّيْنَ، وإلى ذلِكَ ذَهَبَ أَبُو عَلِي الفَارِسِيُّ في شَرْحِهِ للأَبْيَاتِ، وأَكْثَرُ مُتَأَخِّرِي أَصْحَابِنا. ومِنْهُم مَنْ أَجَازَ تَقْدِيْمَهُ، وهو مَذْهَبُ الكِسَائِيِّ، والمَازِنِيِّ، والجَرْمِيِّ، والمُبَرِّدِ، ومَنْ أَخَذَ بِمَذْهَبِهِم مِن البَصْرِيِّيْنَ وبَعْضِ الكُوفِيِّيْنَ، وبِهِ قَالَ هذا النَّاظِمُ، وهو الصَّحِيْحُ؛ لِكَثْرَةِ مَا وَرَدَ مِن الشَّوَاهِدِ عَلَى جَوَازِ ذلِكَ، وقِيَاسًا عَلَى سَائِرِ الفَضَلاتِ[٣].

- **القياسُ والسّماعُ:**

وأبو حيّانَ يَردُّ أيَّ قِياسٍ لا يَقومُ على السَّماعِ، أو يَستَنِدُ إليه، وقد وَقَفَ مِن الأخفَشِ مَوقفًا صُلبًا حِينما جاوَزَ هذهِ الحَقِيقَةَ: (وأَمّا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الأَخْفَشُ مِنْ أَنَّ: (أيًّا) تَكُونُ نَكِرَةً مَوْصُوفَةً، كَمَا كَانَتْ في نَحْوِ: (مَرَرْتُ بِمَنْ مُعْجِبٌ لَكَ)، فَأَجَازَ أنْ تَقُولَ: (مَرَرْتُ بِأَيٍّ مُعْجِبٍ لَكَ)، فَقَالُوا: إِنَّمَا أجَازَ ذلِكَ بِالقِيَاسِ عَلَى (مَا) و (مَنْ)، ولَيْسَ مَسْمُوعًا عَن العَربِ، وَيَكْفِي مِن الرّدِّ عَلَيْهِ أَنّهُ إِحْدَاثُ تَرْكِيْبٍ لَمْ يُنْقَلْ عَن العَرَبِ[٤]. وقوله:(وأَلْحَقَ الأَخْفَشُ بِـ (أَعْلَمَ)، و (أَرَى) مَا أَمْكَنَ نَقْلُهُ بالهَمْزَةِ مِنْ

(١) ظ:١٢٨

(٢) ظ:٧٤.

(٣) ظ:١٥٥.

(٤) ظ:١٩٨.

بَابِ (ظَنَنْتُ) قِيَاسًا، فَأَجَازَ: (أَظْنَنْتَ عَمْرًا زَيْدًا قَائِمًا)، و (أَزْعَمْتَ بَكْرًا خَالِدًا مُنْطَلِقًا)، و (أَخَلْتَ مُحَمَّدًا بِشْرًا قَائِمًا)، و (أَوْجَدْتَ سَعْدًا بَكْرًا خَارِجًا)، وذلك لا يَجُوزُ عِنْدَنا[١]. ولا يُحْفَظُ نَقْلُها بالهَمْزَةِ، والصَّحِيْحُ أَنَّ النَّقْلَ بِالهَمْزَةِ في المُتَعَدِّي سَمَاعٌ لا قِيَاسٌ كَمَا تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ، فلا يُقَالُ: (أَقْتَلْتُ زَيْدًا عمرًا)، ولا: (أَشْتَمْتُ عَمْرًا خَالِدًا)[٢].

ويقول في الدّفاعِ عن مَوقف يُونُس: (ورُدَّ مَذْهَبُ يُونُس بِأَنَّ حَذْفَ حَرْفِ الجَرِّ لا يَجُوزُ بِقِيَاسٍ، وهذا لَيْسَ بِشَيْءٍ؛ لأَنَّ يُونُسَ لَمْ يَحْذِف الحَرْفَ بِقِيَاسٍ، بل العَرَبُ حَذَفَتْهُ، وذلك بَعْدَما أَدْخَلَتْهُ، أَلا تَرَى إِلى مَا حَكى يُونُسُ عَن العَرَبِ: (جَلَسَا عَلَى وَحْدَيْهِما)، أَيْ: مَوْضِعَ انْفِرَادِهِما. والّذي يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مُنْتَصِبٌ عَلَى الظَّرْفِ، لا عَلَى الحَالِ، قَوْلُ العَرَبِ: (زَيْدٌ وَحْدَهُ)، فَجَعَلَتْهُ العَرَبُ خَبَرًا للمُبْتَدَأ لا حَالاً، ولَوْ قُلْتَ: (زَيْدٌ جَالِسًا) لَمْ يَجُزْ ذلك[٣]. وكذا الأخفش الصغير (٣١٥هـ):(وإِنَّما جَازَ في هذه الأَفْعَالِ حَذْفُ حَرْفِ الجَرِّ لِتَعَيُّنِهِ وتَعَيُّنِ مَحَلِّهِ، ولا يَجُوزُ القِيَاسُ علَى هذه الأَفْعَالِ غَيْرَها، وإِنْ تَعَيَّنَ الحَرْفُ ومَحَلُّهُ، فلا يُقَالُ: (بَرَيْتُ القَلَمَ السِّكِيْنَ)، أَيْ: بِالسِّكِيْنِ، وإِنْ كَانَ قَدْ تَعَيَّنَ أَنَّ المَحْذُوفَ هو البَاءُ، وتَعَيَّنَ مَحَلُّ حَذْفِهِ، وهو السِّكِيْنُ، إِذْ لا يَنْعَقِلُ: (بَرَيْتُ بالقَلَمِ السِّكِيْنَ) خِلافًا لِعَلِيِّ بنِ سُلَيْمَانَ الأَخْفَشِ الصَّغِيْرِ؛ إِذْ أَجَازَ القِيَاسُ عَلَى ذلك[٤].

ويَنتصِرُ للفَرّاءِ على سِيبَويهِ حِينما يَرى سِيبَويهِ يَحيدُ عن هذا المبَدَأ: (والّذي يَظْهَرُ مَذْهَبُ الفَرَّاءِ؛ لأَنَّ كُلَّ مَا أَوْرَدَ سِيْبَوَيْهِ وَغَيْرُهُ مِن المَصْدَرِ المُنَوَّنِ في لِسَانِ

---

(١) و:٦٨.

(٢) و:٦٩.

(٣) و:١٢٧.

(٤) ظ:٨٨.

العَرَبِ لَمْ يُذْكَرْ بَعْدَهُ فَاعِلٌ، ولَمْ يَذْكُرْه سِيْبَوَيْهِ إلاّ في نَفْسِ عِبَارَتِه، قَالَ: وذلِكَ (عَجِبْتُ مِنْ ضَربٍ زَيْدٌ عَمرًا)، وَلَيْسَ في لَفْظِهِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنّهُ مَحْكِيٌّ عَن العَرَبِ، فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ ذلِكَ رَأيًا مِنْهُ، بَلْ هوَ ظَاهِرُ كَلامِهِ، وقِيَاسٌ مِنْهُ؛ لأَنَّهُ قَالَ: لأنّكَ كَمَا تَقُولُ: (عَجِبْتُ مِنْ أنْ ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا) يَنْبَغِي أَنْ تَقُولَ: (عَجِبْتُ مِنْ ضَربٍ زَيْدٌ عَمرًا). وَكأَنَّ سِيْبَوَيْهِ لَمْ يَرَ مَانِعًا يَمْنَعُ مِنْ ذلِكَ؛ إذ نُزِّلَ مَنْزِلَةَ (أنْ يَفْعَلَ)، والفَاعِلُ يَظْهَرُ مَعَ (أَنْ يَفْعَلَ)، فَيَنْبَغي أنْ يَظْهَرَ مَعَ مَا نُزِّلَ مَنْزِلَتَهُ. وَكَوْنُهُ يُذْكَرُ مُضَافًا إِلَيْهِ المَصْدَرُ يَقْضِي بِذِكْرِهِ مَعَهُ غَيْرَ مُضَافٍ؛ إِذْ لا فَرْقَ. والّذي يَنْبَغِي أَنْ يُعَوَّلَ عَلَيْهِ هوَ مَذْهَبُ الفَرَّاءِ؛ لأَنَّهُ سَامِعٌ لُغَةً مِن العَرَبِ، وقَدْ نَفَى ذلِكَ عنْ لِسَانِهِم[1]. ويقول: (واخْتَلَفَ النَّحْوِيُّونَ في هذه المَصَادِرِ الّتي نَابَتْ عَنْ ظُرُوفِ المَكَانِ، هَلْ يَجُوزُ رَفْعُها إذا وَقَعَتْ أَخْبَارًا، كَمَا مَثَّلْنا، أَمْ يَجِبُ نَصْبُها: فَذَهَبَ سِيْبَوَيْهِ إلى أَنَّهُ يَجُوزُ الرَّفْعُ والنَّصْبُ، فَتَقُولُ: (زَيْدٌ قَصْدَكَ)و (قَصْدُكَ)، وكَذلِكَ بَاقِيْها. وذَهَبَ الفَرَّاءُ إِلى أَنَّ ذلك لا يَجُوزُ فِيْها إلا النَّصْبُ، وهو الأَظْهَرُ؛ لأَنَّ نِيَابَةَ المَصْدَرِ عَنْ ظَرْفِ المَكَانِ قَلِيْلٌ جِدًّا بِحَيْثُ إِنَّهُ لا يَنْقَاسُ ذلك)[2].

وهو يقلب للفراء ظهر المِجَنّ حين يخالف هذا المبدأ: (وإِنْ كَانَ المَعْمُولُ غَيْرَ وَاحِدٍ مِنَ الثَّلاثَةِ الّتي ذُكِرَتْ فَلا يَجُوزُ فِيْهِ إلاّ النَّصْبُ، نَحْوُ: (الضّارِبُ زَيْدًا)، و (الضُّرّابُ زَيْدًا)، و (الضّارِبَاتُ زَيْدًا)، وخَالَفَ الفَرّاءُ في هذا فَأَجَازَ الجَرَّ قِيَاسًا، ولا مُسْتَنَدَ لَهُ مِنْ نَثْرٍ ولا نَظْمٍ).[3] وكذا المبرّد، في وقوع المصدر المنكّر حالاً: (وأَجْمَعَ الكُوفِيُّونَ والبَصْرِيُّونَ في نَحْوِ هذه المَصَادِرِ أَنَّهُ لا يُسْتَعْمَلُ مِنْ ذلك إلاّ مَا اسْتَعْمَلَتْهُ العَرَبُ، ولا يَنْقَاسُ غَيْرُ المُسْتَعْمَلِ عَلَى المُسْتَعْمَلِ، هذا وإِنْ كَانُوا قَد اخْتَلَفُوا في

(١) و:١٢

(٢) ظ:١٠٦.

(٣) ظ:١٢٩.

التَّخْرِيْجِ. وشَذَّ المُبَرِّدُ، فَقَالَ: يَجُوزُ القِيَاسُ... والصَّحِيْحُ أَنَّهُ يُقْتَصَرُ في هذا وغَيْرِهِ عَلَى السَّمَاعِ[١]. ويردّ على ابن كيسان قياسَه حينما يتنكّب هذا المبدأ: (وَمَا ذَكَرَهُ – يعني المصنِّف– عَن ابْنِ كَيْسَانَ في (أَفْعَلَ) مِن اقْتِيَاسِ تَصْغِيْرُهُ هوَ ظَاهِرُ كَلامِ النَّاسِ، وهوَ مَسْمُوعٌ مِن العَرَبِ. وأَمّا تَصْغِيْرُ (أَفْعِلْ بِزَيْدٍ) قِيَاسًا عَلَى (أَفْعَلَ) فَلا يَجُوزُ؛ لأَنَّهُ لَمْ يُسْمَعْ مِنَ العَرَبِ[٢].

ويَردّ على النّحويينَ الأندَلُسيّينَ والمغاربة الذين ينعتهم بالأصحاب، إذ يَقولُ في مَجيءِ الحالِ مِن النَّكرةِ:(وقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنا: إذا لَمْ يَقْبُحْ أَنْ يَكُونَ وَصْفًا للنَّكِرَةِ فالانْتِصَابُ عَلَى الحَالِ ضَعِيْفٌ جِدًّا...انْتَهى. ولَيْسَ كَما زَعَمَ هذا القَائِلُ، بَلْ قَدْ ذَكَرَ سِيْبَوَيْهِ الحَالَ مِن النَّكِرَةِ كَثِيْرًا قِياسًا، وإِنْ لَمْ يَكُنْ بِمَنْزِلَةِ الإِتْباعِ في القُوَّةِ[٣]. وحَكَى سِيْبَوَيْهِ: (قَالَ فُلانَةٌ)، وهو عِنْدَ أَصْحَابِنا مِن الشُّذُوذِ بِحَيْثُ لا يُقَاسُ عَلَيْهِ، وظَاهِرُ كَلامِ النَّاظِمِ أَنَّهُ يَأْتِي قَلِيْلاً بِغَيْرِ تَاءٍ، وأَنَّه يَنْقَاسُ، وهو ظَاهِرُ كَلامِ الجُزُولِيِّ؛ لأَنَّهُ قَالَ: إِنَّ التَّاءَ تَلْزَمُ في مِثْلِ: (قَامَتْ هِنْدٌ) في اللُّغَةِ المَشْهُورَةِ، فَأَفْهَمَ هذا أَنَّ اللُّغَةَ غَيْرَ المَشْهُورَةِ تُحْذَفُ التَّاءُ فِيْها، وقَدْ نَقَدَ النَّاسُ ذلك عَلَى الجُزُولِيِّ، وذَكَرُوا أَنَّ ذلك لَيْسَ لُغَةً لا مَشْهُورَةً، ولا غَيْرَ مَشْهُورَةٍ، وأَنَّ مِثْلَ: (قَامَ هِنْدٌ) شَاذٌّ، لا لُغَةٌ[٤].

وهو يَرُدّ القياسَ إنْ خالِفَ السّماعَ وإنْ رأى حُجّتَه قَوِيّة، فنراه يُعقّبُ على النَّاظِمِ في قَوْلِهِ على اللامِ المُزحلَقَةِ: (وَتَصْحَبُ الوَاسِطَ مَعْمُوْلَ الخَبَرْ)، ولَيْسَ الإِطْلاقُ بِصَحِيْحٍ؛ لأَنَّ مَعْمُولَ الخَبَرِ إذا كَانَ حَالاً لَمْ تَدْخُل اللاّمُ عَلَيْهِ، نَحْوُ: (إِنَّ زَيْدًا لَعُرْيَانًا قَائِمٌ)، فلا يَجُوزُ هذا، ولَمْ يُسْمَعْ مِنْ لِسَانِهِم، ونَصَّ الأئِمَّةُ عَلَى مَنْعِهِ،

---

(١) ظ:١٢٨.

(٢) و:٢٦٤.

(٣) و:١٣٠.

(٤) و:٧١.

وإِنْ كَانَ القِيَاسُ عَلَى: (إِنَّ زَيْدًا لَطَعَامَكَ آكِلٌ) يَقْتَضِيْهُ[١].

وقياس ما لم يُسمع على ما سُمِعَ عنده أولى من القياس على ما لم يُسمع، ويُظهر ذلك في قوله: (وفي اخْتِيَارَاتِ المُفَضَّلِ: (آبَ قُرَّةَ عَيْنِها)، والمَعْنى: آبَ قَرِيْرَ العَيْنِ مَسْرُورَها، والأَوْلى أَنْ يَكُونَ مَفْعُولاً عَلَى اسْقَاطِ حَرْفِ الجَرِّ؛ أَيْ: آبَ ورَجَعَ إِلى قُرَّةِ عَيْنِهِ؛ لأَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ تَنْكِيْرُ (قُرَّةُ عَيْنِهِ) في لِسَانِهِمْ، فَيُحْمَلُ هذا عَلَيْهِ، وإِسْقَاطُ حَرْفِ الجَرِّ، وإِيصَالُ الفِعْلِ إِلى نَصْبِ الاسْمِ في لِسَانِهِمْ كَثِيْرٌ، ومِنْهُ مَقِيْسٌ، ومِنْهُ غَيْرُ مَقِيْسٍ، فَتَأْوِيْلُهُ عَلَى مَا كَثُرَ، وإِنْ لَمْ يُقَسْ أَوْلى مِنْ إِثْبَاتِ مَا لَمْ يُوجَدْ في كَلامِهِمْ[٢]. وقوله: (والمُخْتَارُ أَنَّهُ إِنْ سُمِعَ مَصَدَرٌ، وُقِفَ مَع ذلِكَ المَسْمُوعِ، ولا نَبْنِي لِذلِكَ الفِعْلِ مَصْدَرًا عَلَى وَزْنِ (فَعْلٍ)، فَلا تَقُولُ في (ذَكَرَ): (ذَكْرًا) بِفَتْحِ الدَّالِ، ولا في (عَلِمَ): (عَلْمًا) بِفَتْحِ العَيْنِ؛ لأَنَّ المَسْمُوعَ إِنَّمَا هوَ (ذِكْرٌ)، و (عِلْمٌ) بِالكَسْرِ، وإِنْ لَمْ يُسْمَعْ لَهُ مَصْدَرٌ جَعَلْنا مَصْدَرَهُ (فَعْلاً) قِيَاسًا عَلَى الأَكْثَرِ[٣].

- **القياس والمنطق:**

وقد يُعزِّزُ قياسَه بالمنطقِ، على الرّغم مِن مَقتِهِ له، على ما يأتي، وإن كانَ ذلكَ قليلاً عِندَه، كما في قولِه: وأَمَّا (مَا) فَزَعَمَ الفَرَّاءُ والأَحْمَرُ أَنَّ العَرَبَ تَسْتَثْنِي بِها، وحَكَيْنا مِنْ كَلامِهِم: (كُلُّ شَيءٍ مَهَهٌ مَا النِّسَاءَ وذِكْرَهُنَّ) مَعْنَاهُ: كُلُّ شَيءٍ سَهْلٌ يَسِيْرٌ لَيْسَ النِّسَاءَ وذِكْرَهُنَّ، فاسْتُثْنِيَ بِـ (مَا)، وهي في القِيَاسِ أَوْلى مِنْ (لَيْسَ)؛ لأَنَّ (لَيْسَ) فِعْلٌ، والحَرْفُ أَقْرَبُ إِلى الحَرْفِ مِن الفِعْلِ[٤]. وقوله: وزَعَمَ عَبْدُ الدَّائِمِ القَيْرَوَانِي أَنَّ (سَوَاءَكَ) مَبْنِيَّةٌ عَلَى الفَتْحِ، وكَأَنَّهُ لَمَّا رَأَى قَوْلَهُم: (قَامَ القَوْمُ سِوَاءَكَ)، و (مَا

(١) ظ:٥٤.
(٢) و:١٨٤.
(٣) ظ:٢٣٢.
(٤) و:١٢١.

مَرَرْتُ بِأَحَدٍ سَوَاءَكَ) مُلْتَزَمٌ في هَمْزَةِ (سَوَاء) الفَتْحُ، ولَمْ تَتَغَيَّرْ تَغَيُّرَ (غَيْر) بِوُجُوهِ الإِعْرَابِ، وهي في مِثْلِ هذه المَوَاضِعِ بِمَعْنى (غَيْر) ادَّعَى أَنَّها مَبْنِيَّةٌ... ولِما ذَكَرَ عَبْدُ الدَّائمِ وَجْهٌ مِن القِيَاسِ، وهو أَنَّ (سَوَاءَ) بُنِيَتْ لِتَضَمُّنِها مَعْنى الحَرْفِ، وهو (إِلاّ) مَع قِلَّةِ تَصَرُّفِها، أَلا تَرَى أَنَّها لا يُبْتَدَأ بِها، ولا تَكُونُ مَفْعُولاً صَرِيْحًا، ولا تُجَرُّ إِلاّ في الشِّعْرِ ضَرُورَةً، بِخِلافِ (غَيْر) فَإِنَّها يَكُونُ فِيْها كُلُّ ذلك.[1]، وقوله: (ففي إِجَازَةِ (أَعْجَبَنِي أَنْ عَمرًا ضَرَبَ زَيْدٌ) نَظَرٌ؛ والظّاهِرُ الجَوَازُ، وقِيَاسُ قَوْلِ الكِسَائِيِّ والفَرَّاءِ وهِشَامٍ أَنَّهُ يَجُوزُ تَقْدِيْمُ المَفْعُولِ عَلَى الفِعْلِ الوَاقِعِ صِلَةً لـ (أَنْ) العَامِلَةِ فِيْهِ، والفَصْلِ بِهِ بَيْنَهُما، فَيَجُوزُ: (أُرِيْدُ أَنْ العَسَلَ يَشْرَبَ زَيْدٌ)، والأَصْلُ: (أُرِيْدُ أَنْ يَشْرَبَ زَيْدٌ العَسَلَ)؛ لأَنَّهُم أَجَازُوا نَصًّا: (أَرَدْتُ أَنْ إِنْ تَزُرْنِي أَزُرْكَ وأُكْرِمَ زَيْدًا) بالفَصْلِ بالشَّرْطِ بَيْنَهُما، والفَصْلُ بالمَفْعُولِ أَقْرَبُ؛ لأَنَّهُ مُفْرَدٌ والشَّرْطُ صِلَةٌ، والفَصْلُ بِالمُفْرَدِ أَسْهَلُ.[2]، وقوله: (وأَجَازَ الكِسَائِيُّ وهِشَامٌ أَنْ تَجِيءَ الحَالُ مَجْمُوعَةً مِنْ مُضَافٍ ومُضَافٍ إِلَيْهِ، نَحْوُ: (لَقِيْتُ صَاحِبَ النَّاقَةِ طَلِيْحَيْنِ)، (والمُخْتَارُ عِنْدَنا أَنَّ (طَلِيْحَيْنِ) حَالٌ مِن الصَّاحِبِ ومِن المَعْطُوفِ المَحْذُوفِ، التَّقْدِيْرُ: لَقِيْتُ صَاحِبَ النَّاقَةِ والنَّاقَةَ طَلِيْحَيْنِ، وإِنَّما لَمْ يَكُنْ حَالاً مِن الصَّاحِبِ والنَّاقَةِ المُضَافِ إِلَيْها الصَاحِبُ؛ لأَنَّ المُضَافَ إِلَيْهِ إِنَّما هو مِنْ تَمَامِ الأَوَّلِ، وحَالٌ مِنْهُ مَحَلَّ التَّنْوِيْنِ لَمْ يُقْصَد الإِخْبَارُ عَنْهُ، إِنَّما الإِخْبَارُ عَن المُضَافِ، والحَالُ خَبَرٌ مِن الأَخْبَارِ؛ فَلِذلِك لَمْ يُمْكنّا أَنْ نَجْعَلَ (طَلِيْحَيْنِ) حَالاً مِن المُضَافِ والمُضَافِ إِلَيْهِ، وهذه العِلَّةُ هي المَانِعَةُ مِن امْتِنَاعِ مَجِيءِ الحَالِ مِن المَخْفُوضِ بِالإِضَافَةِ الّذي لَيْسَ بِفَاعِلٍ ولا مَفْعُولٍ[3].وقوله: (فَدَلَّ كَلامُهُ عَلَى أَنَّ (لَدُنْ) هي عَامِلَةُ النَّصْبِ في (غُدْوَةٍ)، وَعَمَلُ (لَدُنْ) النَّصْبَ شَاذٌّ؛ لأَنَّهُ

---

(١) ظ:١١٨.

(٢) و:٧٣.

(٣) ظ:١٣٩.

ظَرْفٌ، فَقِيَاسُها أَنْ يَنْجَرَّ مَا بَعْدَها، سَوَاءٌ أَكَانَ (غُدْوَةً) أَمْ غَيْرَهُ، لكِنْ تَوْجِيْهُ هذا العَمَلِ أَنَّ (لَدُنْ) شُبِّهَتْ نُونُها- وإِنْ كَانَتْ مِنْ بِنْيَةِ الكَلِمَةِ- بِالتَّنْوِيْنِ؛ إِذ صَارَتْ هذهِ النُّونُ تَثْبُتْ تَارَةً، وتُحْذَفُ أُخْرى، فَأَشْبَهَتْ (ضَارِبًا)، وكَمَا قَالُوا: (ضَارِبٌ زَيْدًا) قَالُوا: (لَدُنْ غُدَوَةً)[1]، وهذا كلّه قياس ذهنيٌّ، ليس فيه حظٌّ مِن السّماعِ.

وقد يَستَخدِمُ المنطِقُ في تَحلِيلِهِ، على أنّه يَؤولُ إلى السَّماعِ، نَحو قَولِهِ:((لا) حَرْفٌ مُشْتَرَكٌ يَكُونُ نَفْيًا، ونَهْيًا، ودُعَاءً، وزَائِدًا. وإِذا كَانَ نَفْيًا فَلَيْسَ بِمُخْتَصٍّ، بَلْ يَدْخُلُ عَلى الاسْمِ والفِعْلِ، فَكَانَ قِيَاسُهُ أَلاّ يَعْمَلَ، لكنَّهُ عَرَضَ لَهُ شَبَهانِ: شَبَهٌ بِـ (لَيْسَ) مِن حَيْثُ الاشْتِرَاكُ في النَّفْيِ، وشَبَهٌ بِـ (إِنَّ) مِنْ حَيْثُ إِنَّها تُفِيْدُ تَأْكِيْدَ الإِثْبَاتِ، وهذا للنَّفْيِ، فَكَانَ القِيَاسُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ عَمَلُها عَمَلَ (لَيْسَ) أَكْثَرَ مِنْ عَمَلِها عَمَلَ (إِنَّ)؛ لأَنَّ حَمْلَ الشَّيْءِ عَلَى نَظِيْرِهِ أَقْوَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى نَقِيضِهِ، لكنْ جَاءَ كَلامُ العَرَبِ بِعَكْسِ هذا)[2]. وقوله: ((مَا) حَرْفٌ لا يَخْتَصُّ، فَقِيَاسُهُ أَلاّ يَعْمَلَ؛ ولِذلك بَنُو تَمِيْمٍ يَجِيئُونَ بَعْدَها بالمُبْتَدأ والخَبَرِ، فَيَقُولُون: (مَا زَيْدٌ قَائِمٌ)، وأَمّا أَهْلُ الحِجَازِ فَإِنَّهُم يَجِيئُونَ بَعْدَها بالاسْمِ مَرْفُوعًا، وبالخَبَرِ مَجْرُورًا بالبَاءِ كَثِيْرًا، نَحْوُ: (مَا زَيْدٌ بِقَائِمٍ)، وقَدْ لا يَأْتُونَ بالبَاءِ فَيَنْصِبُونَ[3]. والدَّلِيْلُ عَلَى اسْتِعْمَالِ هذه الأَفْعَالِ مُتَعدِّيَةً إِلى ثَلاثَةٍ السَّماعُ، ولَوْلا السَّماعُ لَما أَثْبَتْنا ذلك؛ لأَنَّهُ مِنْ بَابِ التَّضْمِيْنِ، والتَّضْمِيْنُ لا يُقَالُ بِقِيَاسٍ[4]. وقوله: (وذَكَرَ النَّاظِمُ أَيْضًا في حُرُوفِ الجَرِّ (حَتّى)، وهذا فِيْهِ خِلافٌ: ذَهَبَ الجُمْهُورُ إِلى أَنَّها تَكُونُ حَرْفَ جَرٍّ. وذَهَبَ الكِسَائِيُّ إِلى أَنَّ الجَرَّ بِإِضْمَارِ (إلى) بَعْدَها، ولَيْسَ بِصَحِيْحٍ؛ لأَنَّهُ ادّعَاءُ إِضْمَارٍ لَمْ يُلْفَظْ بِهِ قَطُّ. ونَحْنُ

---

(١) ظ:١٩٨.

(٢) و:٥٨.

(٣) و:٤٢.

(٤) ظ:٦٨.

نَقُولُ: كَانَ القِيَاسُ في (حَتّى) أَلاّ تَعْمَلَ؛ لأَنَّها لَمَّا دَخَلَتْ عَلَى الجُمْلَةِ تَارَةً، وبِمَعْنى (إلى) تَارَةً، وبِمَعْنى الوَاوِ تَارَةً، وبِمَعْنى (كَيْ) تَارَةً، لَمْ يَكُنْ لَها اخْتِصَاصٌ تَعْمَلُ بِسَبَبِهِ؛ لأَنَّ هذه المَعَانِي تَكُونُ في الأَسْمَاءِ والأَفْعَالِ، وإِنَّما عَمِلَتْ عَمَلَ (إِلى)؛ لاشْتِرَاكِهِما في انْتِهاءِ الغَايَةِ[1]. وقوله: (فَلَوْ قَدَّمْتَ حَرْفَ الجَرِّ فَقُلْتَ: (كَلَّمَنِي عَبْدُاللهِ إِلى فِيَّ فُوهُ) لَمْ يَجُز النَّصْبُ بِإِجْمَاعٍ مِن الكُوفِيِّيْنِ، فَلَوْ قُلْتُ: (فَاهُ إِلى فِيَّ كَلَّمْتُ عَبْدَالله) لَمْ يَجُز بِاتِّفَاقٍ مِن الكُوفِيِّيْنِ، وتَابَعَهُم بَعْضُ مُتَأَخِّرِي البَصْرِيِّيْن، وأَجَازَهُ جَمَاعَةٌ مِن البَصْرِيِّيْنَ، فَلَوْ قُلْتَ: (فُوهُ إِلى فِيَّ كَلَّمَنِي عَبْدُاللهِ) لَمْ يَجُزْ ذلك عِنْدَ أَحَدٍ مِن الكُوفِيِّيْنَ، ولا نَصَّ عَن البَصْرِيِّيْنَ أَحْفَظُهُ في ذلك، والقِيَاسُ الجَوَازُ، ويُقْتَصَرُ في نَحْوِ: (كَلَّمْتُهُ فَاهُ إِلى فِيَّ) عَلَى مَوْرِدِ السَّمَاعِ، والمَسْمُوعُ هذا، ومَا حَكَاهُ الفَرَّاءُ قَبْلُ)[2].

وقد نجدُه يَحتكمُ إلى النّحويّينَ في القِياسِ، وهذا أَيضًا مِن النَّادِرِ، نَحو قَولِهِ في تَعقّبِهِ ابنَ مالِكٍ: (ذَكَر في بَعْضِ تَصَانِيْفِهِ أَنَّ قِيَاسَ المُتَعَدِّي الّذي عَلَى وَزْنِ (فَعَلَ) مُطْلَقًا (فَعْلٌ)، وكَذا قِيَاسُ مَا كَانَ عَلَى وَزْنِ (فَعِلَ) مَكْسُورُ العَيْنِ، مِمّا يَقْتَضِي عَمَلاً بِالفَمِ، نَحْوُ: (زَرِدَ زَرْدًا)، و (بَلِعَ بَلْعًا)، و (لَقِمَ لَقْمًا)، و (سَرِطَ سَرْطًا)، فَزَادَ هذا الشَّرْطَ في (فَعِلَ) المُتَعَدِّي، وهو أَنْ يَكُونَ عَمَلاً بِالفَمِ، والّذي عَلَيْه نُصُوصُ النَّحْوِيِّيْنَ أَنَّهُ يَنْقَاسُ (فَعْلٌ) في مَصْدَرِ المُتَعَدِّي الثُّلاثِيِّ مُطْلَقًا[3]. وقَوْلُهُ في "نون الوقاية": (وَلَيْسِي قَدْ نُظِمْ) يُشِيْرُ إِلى قَوْلِ الرّاجِزِ:

..... إِذْ ذَهَبَ القَوْمُ الكِرَامُ لَيْسِي

وظَاهِرُ كَلامِهِ أَنَّهُ لا يَنْقاسُ حَذْفُها في (لَيْسَ)، وقَدْ نَصَّ بَعضُ أَصْحَابِنا عَلَى

(١) ظ:١٥٢.

(٢) ظ:١٢٦.

(٣) ظ:٢٣٢

أَنَّ حَذْفَها مِنْ (لَيْسَ) يَجُوزُ فِي الكَلامِ، وإِنَّما كَانَ ذلك لأَنَّها لا تَتَصَرّفُ فأَشْبَهَت الحُرُوفَ الّتي يَجُوزُ فِيْها إِثْبَاتُها وحَذْفُها، نَحْوُ: (أَنّ)[١].

بل قد نَجدُه يميلُ إلى القِياس في غَير المسمُوع، وهو من النادر أيضًا: (وفي كِتَابِ بَعْضِ الكُوفِيِّيْنَ: أَجَازَ الكِسَائِيُّ: (أَعْطَيْتُهُنَّ هُنَّ)، و (أَعْطَيْتُكُنَّ كُنَّ)، وأَبَى ذلكَ الفَرّاءُ، و (أَعْطَيْتُهُ إِيّاهُ) هوَ الاخْتِيَارُ، ويَجُوُزُ في القِيَاسِ: (أَعْطَيْتُهُوهُ)، وزَعَمَ الفَرّاءُ أَنَّهُ غَيْرُ مَسْمُوعٍ في كَلامِ العَرَبِ[٢].

وقد يَعضُدُ القِياسَ السماعُ فَيَحتَجُّ بهما، كما في قولِهِ: (وكَذلكَ أَيْضًا القَسَمُ عِنْدَهُ يَجُوزُ فِيْهِ وَجْهانِ: الكَسْرُ والفَتْحُ، وذلكَ إِذا لَمْ يَكُنْ بَعْدَها اللاّمُ، وقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّهُ إِذا كَانَ بَعْدَها اللاّمُ كُسِرَتْ لا غَيْرُ، وهذا الّذي اخْتَارَ بَعْدَ القَسَمِ مِنْ جَوَازِ الوَجْهَيْنِ غَيْرُ مُخْتَارٍ، والمَذاهِبُ في ذلك أَرْبَعَةٌ: إجَازَتُهُما، واخْتِيَارُ الفَتْحِ، وهو مَذْهَبُ الكِسَائِيّ والبَغْدَادِيِّيْنَ. وإِجَازَتُهُما، واخْتِيَارُ الكَسْرِ. وَوُجُوبُ الفَتْحِ، وهو مَذْهَبُ الفَرَّاءِ. ووُجُوبُ الكَسْرِ، وهو الّذي صَحَّحَهُ أَصْحَابُنا، وهو القِيَاسُ، وبِهِ وَرَدَ السَّمَاعُ، وهو مَذْهَبُ البَصْرِيِّيْنَ)[٣]. وقوله: (حَكَى بَعْضُ أَصْحَابِنا: إنَّ العَرَبَ تَقُولُ: (مَا رَأَيْتُهُ مُذْ أَنَّ اللهَ خَلَقَنِي)، و (مُذْ إِنَّ) بِالفَتْحِ والكَسْرِ، فَمَنْ فَتَحَ فالتَّقْدِيْرُ: مُذْ خَلْقِ اللهِ إِيَّايَ، ومَنْ كَسَرَ فلأَنَّ القِيَاسَ يَقْتَضِي أَنْ تُضَافَ إِلى الجُمْلَةِ الابْتِدَائِيَّةِ، وذلك مُطَّرِدٌ عِنْدَ سِيْبَوَيْهِ في كُلِّ ظَرْفٍ مَاضٍ، فَيَجُوزُ: (مُذْ زَيْدٌ قَائِمٌ)، ومَع أَنَّ القِيَاسَ يَقْتَضِيْهُ فالسَّمَاعُ وَرَدَ بِهِ)[٤].

ويَردُّ القياسَ على المسمُوعِ إنْ كانَ السّماعُ يُخالفُ القِياسَ، نَحو قَولِهِ:

---

(١) ظ:١٤.

(٢) و:١٤.

(٣) و:٥١.

(٤) و:٥٣.

ولِذلك نَقُولُ: إِنَّ الاسْمَ مَتَى كَانَ ظَاهِرًا، نَحْوُ: (أَنْ كَانَ زَيْدٌ مُنْطَلِقًا انْطَلَقْتُ مَعَهُ) فلا يَجُوزُ هاهُنا التَّعْوِيْضُ، فلا تَقُولُ: (أَنْ مَا زَيْدٌ مُنْطَلِقًا)، وأَمّا إِنْ كَانَ مُضْمَرًا لِغَائِبٍ أَوْ لِمُتَكَلِّمٍ ففي جَوَازِ ذلك نَظَرٌ، نَحْوُ: (زَيْدٌ أَنْ كَانَ مُنْطَلِقًا انْطَلَقَتُ مُعُه)، ونَحْوُ: (أَنْ كُنْتُ مُنْطَلِقًا انْطَلَقْتَ مَعِي)، فهلْ يَجُوزُ هُنا التَّعْوِيْضُ فَتَقُولُ: (زَيْدٌ أَمّا هو مُنْطَلِقًا)، ونَحْوُ: (أَمّا أَنا مُنْطَلِقًا)، في ذلك نَظَرٌ، والّذي نَخْتارُهُ أَنَّ ذلكَ مَقْصُورٌ عَلَى مَوْرِدِ السَّمَاعِ، والسَّمَاعُ إِنَّما جاءَ والضَّمِيْرُ للخِطَابِ، قَالَ الشَّاعِرُ:

أَبا خُرَاشَةَ أَمَّا أَنْتَ ذا نَفَرٍ .....

وإِنَّما اخْتَرْنا الاقْتِصَارَ عَلَى مَوْرِدِ السَّمَاعِ لأَنَّ ذلك خَارِجٌ عَن القِيَاسِ، أَلا تَرَى أَنَّ ذلك لا يَجُوزُ في غَيْرِ (كَانَ) مِنْ أَفْعَالِ هذا البَابِ، وهو كَلامٌ جَرَى مَجْرَى المَثَلِ(١).

ويرجّحُ المسموعَ لجريانهِ في القِياسِ على غَيرِهِ ممّا سُمِعَ، نحوَ قولِهِ: إِذا وَقَعَتْ (إِنَّ) بَعْدَ فَاءِ الجَزَاءِ فَإِنَّهُ يَجُوزُ فِيْها الفَتْحُ والكَسْرُ، والكَسْرُ عَلَى أَنَّها جُمْلَةٌ بَاقِيَةٌ عَلَى أَصْلِها، والكَسْرُ أَحْسَنُ في القِيَاسِ؛ لأَنَّ الفَتْحَ يُؤَدِّي إِلى تَكَلُّفِ الإِضْمَارِ، والكَسْرُ لا إِضْمَارَ مَعَهُ(٢).

فإذا فُقِدَ النصُّ لم يَكُنْ عِندَه إلا القِياسُ المجرّدُ، نحوَ قَولِهِ في تَقديمِ المعمُولِ على الفِعلِ: (فَإِذا كَانَتْ (لا) دُعَاءً، نَحْوُ: (لا رَحِمَ اللهُ زَيْدًا) فَلَمْ أَقِفْ في ذلكَ عَلَى نَصٍّ، والقِيَاسُ يَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ مِثْلَ (لا) النَّافِيَةِ، إِلاّ أَنَّها لا تَكُونُ جَوَابَ قَسَمٍ؛ لأَنَّ جُمْلَةَ القَسَمِ لا تَكُونُ إِلاّ خَبَرِيَّةً، فَيَكُونُ الصَّحِيْحُ فِيْها جَوَازُ تَقْدِيْمِ المَعْمُولِ

(١) ظ:٤١.

(٢) ظ:٥١.

عَلَيْها[١]. ونحو قوله: (واتَّفَقَ النَّحْوِيُّونَ عَلَى أَنَّ (وَحْدَه) لا يُتَكَلَّمُ بِهِ إلاّ مَنْصُوبًا، فلا يَجُوزُ رَفْعُهُ ولا جَرُّهُ إلاّ في ثَلاثَةِ مَوَاضِعَ شَذَّ الخَفْضُ فِيْها، فلا يُقَاسُ عَلَيْها غَيْرُها... وحَكَى بَعْضُ النَّحْوِيِّيْنَ أَنَّ (نَسِيْجًا) يُتْرَكُ مُوَحَّدًا مُذَكَّرًا في التَّثْنِيَةِ والجَمْعِ والتَّأْنِيْثِ، فَيُقَالُ: (هُما نَسَيْجُ وَحْدِهِما)، و (هُم نَسِيْجُ وَحْدِهِم)، و (هي نَسِيْجُ وَحْدِها)، و (هُنَّ نَسِيْجُ وَحْدِهِنَّ)، والقِيَاسُ يَقْتَضِي تَثْنِيَتَهُ وجَمْعَهُ وتَأْنِيْثَهُ[٢]. وقوله: (ولَمْ يَبْقَ مِنْ حُرُوفِ النَّفْيِ إلاّ (لَنْ)، وقَدْ ذَكَرْنا أَنَّها لا تَقَعُ مَع مَا بَعْدَها حَالاً. و (إِنْ) النَّافِيَةُ نَحْوُ: (جَاءَ زَيْدٌ إِنْ يَدْرِي كَيْفَ الطَّرِيْقُ) تُرِيْدُ: مَا يَدْرِي، والقِيَاسُ يَقْتَضِي جَوْازَهُ، إلاّ أَنِّي لا أَحْفَظُهُ مِن لِسَانِ العَرَبِ[٣]. وقوله أخيرًا: (وذَكَرَ الأَهْوَازِيُّ النَّحْوِيُّ في "شَرْحِ المُوجَزِ للرُّمَّانِيِّ" أَنَّ (نفَعَ) مِن الثُّلاثِيِّ المُتَعَدِّي، لا تَقُولُ في المَفْعُولِ مِنْه: (زَيْدٌ مَنْفُوعٌ). وهذا الّذي ذَكَرَ إِنْ كَانَ نَقْلاً عَن العَرَبِ وُقِفَ عِنْدَهُ، وإِلا فَالقِيَاسُ لا يَمْنَعُ مِنْهُ فَتَقُولَه[٤].

❐ العِلَلُ والعَوامِلُ:

تَندَرِجُ العِلَلُ والعَواملُ تَحتَ دَليلِ القِياسِ، وبادِئَ ذِي بَدْءٍ فأبو حَيَّانَ كَجُلِّ الأندلسيّينَ ينَفِر مِن المنطقِ والفَلسَفَةِ والاعتِزالِ، وما تُفضي إليه هذه الأفكارُ المجرَّدَةُ، ولنَنظُر إليه يَقولُ في البَحر المحيطِ: (وَلَمَّا حَلَلْتُ بِدِيَارِ مِصْرَ وَرَأَيْتُ كَثِيرًا مِنْ أَهْلِهَا يَشْتَغِلُونَ بِجَهَالَاتِ الْفَلَاسِفَةِ ظَاهِرًا، مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْكِرَ ذَلِكَ أَحَدٌ تَعَجَّبْتُ مِنْ ذَلِكَ، إِذْ كُنَّا نَشَأْنَا فِي جَزِيرَةِ الأندلس على التبرؤ مِنْ ذَلِكَ وَالْإِنْكَارِ لَهُ، وَأَنَّهُ إِذَا بِيعَ كِتَابٌ فِي الْمَنْطِقِ إِنَّمَا يُبَاعُ خُفْيَةً، وَأَنَّهُ لَا يَتَجَاسَرُ أَنْ يَنْطِقَ بِلَفْظِ الْمَنْطِقِ، إِنَّمَا يُسَمُّونَهُ

---

(١) ظ:٧٣.

(٢) ظ:١٢٧.

(٣) و:١٤٧.

(٤) ظ:٢٣٩.

"الْمَفْعِلَ"، حَتَّى إنَّ صَاحِبَنَا وَزِيرَ الْمَلِكِ ابْنِ الْأَحْمَرِ أَبَا عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَعْرُوفَ بِابْنِ الْحَكِيمِ كَتَبَ إِلَيْنَا كِتَابًا مِنَ الْأَنْدَلُسِ يَسْأَلُنِي أَنْ أَشْتَرِيَ أَوْ أَسْتَنْسِخَ كِتَابًا لِبَعْضِ شُيُوخِنَا فِي الْمَنْطِقِ، فَلَمْ يَتَجَاسَرْ أَنْ يَنْطِقَ بِالْمَنْطِقِ وَهُوَ وَزِيرٌ، فَسَمَّاهُ فِي كِتَابِهِ لِي بِالْمَفْعِلِ)[1].

- **مفهوم العلّة عند أبي حيّان:**

وإذا وَقَفنا على العِلّةِ والتَّعليلِ في مَنهَجِ السّالِكِ نَشَبَ في أذهانِنا نَصٌّ لا فِكاكَ له عِندَ كُلِّ مَن يَتَناوَلُ أبا حَيَّانَ بالدّرسِ والتّحليلِ، سواءٌ في ذلِكَ مَنهجُ السّالِكِ أو غَيرُه مِن كُتُبِهِ، أثبتَه في نِهايَةِ السِّفرِ الأوّلِ مِن كتابِ مَنهَجِ السَّالِكِ. وتَنهَضُ قِيمَةُ هذا النَّصِّ مِن كَونِهِ يُحدِّدُ وَيُؤطِّر مَنهَجَ أبي حيّانَ في النَّظرِ إلى مَسألَةِ العِلّة والتّعليلِ، وإنْ لم يَلتزمْ به، إذ يَقولُ في شَرحِهِ على قَولِ بنِ مالِكٍ في تَقديمِ عامِلِ التّمييزِ:

وعَامِلُ التَّمْيِيْزِ قُدِّمَ مُطْلَقًا والفِعْلُ ذُو التَّصْرِيْفِ نَزْرًا سَبَقا

وَسَردِ خِلافاتِ النَّحويّينَ وتَعليلاتِهم:

(...والتَّعْلِيْلُ إِنَّما يَنْبَغِي أَنْ يُسْلَكَ بَعْدَ تَقَرُّرِ السَّمَاعِ، ولا يَنْبَغِي أَنْ يُعَوَّلَ مِنْهُ إلاّ عَلَى مَا كَانَ مِنْ لِسَانِ العَرَبِ، واسْتِعْمالاتُها تَشْهَدُ لَهُ وتُومِئُ إِلَيْهِ. ولَقَدْ كَانَ بَعْضُ شُيُوخِنا مِنْ أَهْلِ المَغْرِبِ يَقُولُ: إِيّاكُمْ وتَعَالِيْلَ الرُّمّانِيِّ والوَرَّاقِ ونُظَرائِهِما، وكَثِيْرًا مَا شُحِنَتْ الكُتُبُ بِالأَقْيِسَةِ الشَّبِيْهَةِ والعِلَلِ القَاصِرَةِ، وهي الّتي لا يَعْجِزُ عَنْ إِبْدَاءِ مِثْلِها مَنْ لَهُ أَدْنَى نَظَرٍ في الحَالَةِ الرَّاهِنَةِ، ولا يُحْتَاجُ في ذلِكَ إِلى إِمْعَانِ فِكْرٍ، ولا إِكْدَادِ بَصِيْرَةٍ، ولا حَثِّ قَرِيْحَةٍ؛ ولِذلِكَ قَالَ بَعْضُ الأدَباءِ:

---

(١) أبو حيّان الأندلسي، محمد بن يوسف، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، ط:١٤٢٠ هـ: ٦/ ٤٧. وينظر: أبو حيّان النحوي، الحديثي، خديجة، مكتبة النهضة، بغداد، ط١، ١٩٦٦م: ٧٧.

تَرْنُو بِطَرْفٍ فَاتِنٍ فَاتِرٍ أَضْعَفَ مِن حُجَّةِ نَحْوِيِّ

وعِلْمُ العَرَبِيَّةِ إِنَّمَا هو مِنْ بَابِ الوَضْعِيَّاتِ العَرَبِيَّةِ، ففي الحَقِيْقَةِ لا يُحْتَاجُ فِيْهِ إِلى تَعْلِيْلٍ، كَمَا لا يُحْتَاجُ في عِلْمِ اللُّغَةِ إِلى تَعْلِيْلٍ، فَلا يُقَالُ: لِمَ جَاءَ هذا التَّرْكِيْبُ في قَوْلِكَ: (زَيْدٌ قَائِمٌ) هكَذا، كَمَا لا يُقَالُ: لِمَ يُقَالُ للعَيْنِ الطَّرْفُ، وللَّيْلِ: اللَّيْلُ.

ولا يُقَالُ: لِمَ كَانَتْ حُرُوفُ المُضَارَعَةِ الهَمْزَةَ والتَّاءَ والنُّونَ واليَاءَ، ونُبْدِي لِذلِكَ عِلَلاً كَمَا قَالُوا: كَانَ الأَصْلُ أَنْ تَكُونَ حُرُوفُ المُضَارَعَةِ مِنْ حُرُوفِ العِلَّةِ؛ لأَنَّ أَكْثَرَ مَا يُزَادُ حُرُوفُ العِلَّةِ، فَكَانَ القِيَاسُ أَنْ تَكُونَ حُرُوفُ المُضَارَعَةِ الأَلِفَ والوَاوَ واليَاءَ، فَلَمْ يُمْكِنْ أَنْ تَكُونَ الألِفَ؛ لِسُكُونِها، ولا يُبْتَدَأ بِسَاكِنٍ، فَأَبْدَلُوها هَمْزَةً، وجَعَلُوها حَرْفَ مُضَارَعَةٍ، وأَبْدَلُوا الوَاوَ تَاءً، فَقَالُوا: (تَضْرِبُ)، وأَصْلُهُ: (وَضْرِبُ)، كَمَا قَالُوا: (تُرَاثٌ)، و (تُخْمَةٌ)، والأَصْلُ: (وُرَاثٌ)، و (وُخْمَةٌ)، وإِنَّما لَمْ يَزِيْدُوا الوَاوَ أَوَّلاً لِعِلَّةٍ، سَتُذْكَرُ في التَّصْرِيْفِ إِنْ شَاءَ اللهُ، واليَاءُ سَلِمَتْ مِنْ مَانِعِ الأَلِفِ والوَاوِ، فَزِيْدَتْ هي نَفْسُها، والنُّونُ زِيْدَتْ؛ لأَنَّها ضَارَعَتْ حُرُوفَ المَدِّ واللِّيْنِ؛ لأَنَّ فِيْها غُنَّةً، كَمَا فِيْهِنَّ مَدٌّ؛ ولأَنَّها تَكُونُ إِعْرَابًا مِثْلَهُنَّ. فهذا كُلُّهُ تَعْلِيْلٌ يَسْخَرُ العَاقِلُ مِنْهُ، ويَهْزَأ مِنْ حَاكِيْهِ، فَضْلاً عَنْ مُسْتَنْبِطِهِ، فَهَلْ هذا كُلُّهُ إِلاّ مِن الوَضْعِيَّاتِ، والوَضْعِيَّاتُ لا تُعَلَّلُ.

وكَمَا جَعَلَت العَرَبُ حُرُوفَ المُضَارَعَةِ في هذا الفِعْلِ جَعَلَت التُّرْكُ رَاءً سَاكِنَةً، تَلِيْها عَلامَةُ المُتَكَلِّمِ والمُخَاطَبِ، ولا عَلامَةَ للغَائِبِ، فَيَقُولُونَ: (كَلُرى) بِمَعْنى: (جَاءَ)، فَإِذا أَرَدْتَ مَعْنى (تَجِيء) قُلْتَ: (كَلُرْ)، ومَعْنى (أَجِيءُ) قُلْتَ: (كَلُرْمَنْ)، ومَعْنى (نَجِيءُ): (كَلُرْبِزْ)، ومَعْنى (يَجِيءُ) قُلْتَ: (كَلُرْسَنْ). وجَعَلَت الفُرْسُ عَلامَةً لِذلِكَ مِيْمًا مَكْسُورَةً مُمَالَةً... وجَعَلَت البَشْمُورُ عَلامَةً لِذلِكَ. ووَافَقَت الحَبَشَةُ العَرَبَ في حُرُوفِ المُضَارَعَةِ...

وإذا تَقَرَّرَ الخِلافُ في الأَلْسُنِ في حُرُوفِ المُضَارَعَةِ، وفي غَيْرِها أَيْضًا، فَكَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ تَظْهَرَ عِلَّةٌ في اخْتِصَاصِ كُلِّ لِسَانٍ بِهذا الحَرْفِ الّذي وُضِعَ للمُضَارَعَةِ فِيْهِ؟! وهَلْ ذلِكَ إلاّ فُضُولٌ مِن القَوْلِ لا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ، وتَخَرُّصٌ عَلَى اللُّغَاتِ لا يُعَوَّلُ عَلَيْهِ.

والنَّحْوِيُّونَ مُولَعُونَ بِكَثْرَةِ التَّعْلِيْلِ، ولَوْ كَانُوا يَضَعُونَ مَكَانَ التَّعَالِيْلِ أَحْكامًا نَحْوِيَّةً مُسْتَنِدَةً للسَّمَاعِ الصَّحِيْحِ لَكَانَ أَجْدَى وأَنْفَعَ. وكَثِيْرًا مَا نُطَالِعُ أَوْرَاقًا في تَعْلِيْلِ الحُكْمِ الوَاحِدِ ومُعَارَضَاتٍ ومُنَاقَشَاتٍ، ورَدَّ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ في ذلِكَ، وتَنْقِيحَاتٍ عَلَى زَعْمِهِم في الحُدُودُ، خُصُوصًا مَا صَنَّفَهُ مُتَأَخِّرُو المَشَارِقَةِ عَلَى مُقَدِّمَةِ ابْنِ الحَاجِبِ، فَنَسْأَمُ مِنْ ذلِكَ، ولا يَحْصُلُ في أَيْدِيْنا شَيءٌ مِن العِلْمِ.

ولَقَد اطَّلَعْتُ عَلَى جُمْلَةٍ مِن الأَلْسُنِ، كَلِسَانِ التُّرْكِ، ولِسَانِ الفُرْسِ، ولِسَانِ الحَبَشِ، وغَيْرِهِمْ، وصَنَّفْتُ فِيْها كُتُبًا في لُغَتِها، ونَحْوِها، وتَصْرِيْفِها، واسْتَفَدْتُ مِنْها غَرَائِبَ، وعَلِمْتُ بِاسْتِقْرائِها أَنَّ الأَحْكَامَ الّتي اشْتَمَلَتْ عَلَيْها لا تَحْتَاجُ إِلى تَعْلِيْلٍ أَصْلاً، وأَنَّ كُلَّ تَرْكِيْبٍ كُلِّيٍّ يُحْتَاجُ فِيْهِ إِلى نَصٍّ مِن السَّمَاعِ، وأَنَّها لا يَدْخُلُها شَيءٌ مِن الأَقْيِسَةِ، وإِنَّمَا يُقَالُ مِن ذلِكَ مَا قَالَهُ أَهْلُ ذلِكَ اللِّسَانِ.

ولَمْ أَرَ أَحَدًا مِن المُتَقَدِّمِيْنَ نَبَّهَ عَلَى اطِّرَاحِ هذه التَّعَالِيْلِ إلاّ قَاضِيَ الجَمَاعَةِ الإِمَامَ أَبَا جَعْفَرٍ أَحْمَدَ بنَ مَضَاءٍ، صَاحِبَ كِتَابِ "المُشْرِقِ" في النَّحْوِ، فإِنَّه طَعَنَ عَلَى المُعَلِّلِيْنَ بِالعِلَلِ السَّخِيْفَةِ، وَزَرَى عَلَيْهِم مَا شَحَنُوا بِهِ كُتُبَهُمْ مِنْ ذلِكَ(١).

وهذا النّصُّ الطّويلُ يُظهِرُ بشَكلٍ جَليٍّ مَوقِفَ أبي حيّانَ مِن العِلَلِ والعَوامِلِ، وهو يُفْصِحُ عن النَّظرِ التّقابليّ الذي أشرتُ إليه آنفًا عِندَ أبي حَيّانَ، ولا شكَّ إنّه يحتاجُ وقفَةً يَضيقُ عنها هذا البحثُ. ولَعَلَّ الفِكرَة الرئيسةَ التي يَقومُ عَليها أنّ عِلْمَ

(١) و:١٥٦، ظ:١٥٦.

العَرَبِيَّةِ إِنَّمَا هو مِنْ بَابِ الوَضْعِيَّاتِ، وهو على هذا لا يَنقُصُه تَعلِيلُ المعلّلينَ، ولا تَفسِيرُ المفَسَّرينَ، وكَمَا لا يُقَالُ في اللغة: لِمَ قِيلَ: للعَيْنِ الطَّرْفُ، وللَّيْلِ: اللَّيْلُ، فإنَّ عِلمَ العَربيَّةَ لا يُحْتَاجُ إِلى تَعْلِيْلٍ. كمَا لا يَحتاجُ غَيرُهُ من علوم اللغة عند سائر الأمم.

وهو يَرى أنّ النّحويّينَ بتَعالِيلِهم إنّما يَعملونَ على فَسادِ الُّلغَةِ، وبَعثِ السَّأمِ في النّفسِ، وَيُنوِّهُ بابنِ مَضاءٍ في اطّراحِهِ لِتعليلاتِهم، وَزِرايتِهِ عَليهم بما شَحَنوا فيه كتبَهم مِن هذه التّعليلاتِ.

وهو ههنا لا يَخرُجُ مِن دائرةِ السَّماعِ، فهو يَردُّ التعليلَ على قاعدَةِ السّماعِ لا المنطق، وأبرز مثال على هذا قوله: ولا يَجُوزُ تَأْخِيْرُ المَنْصُوبَيْنِ عَنْ (أَفْعَلِ) التَّفْضِيْلِ، لا يُقَالُ: (زَيْدٌ أَنْفَعُ مِنْ عَمْرٍو مُفْرَدًا مُعَانًا)؛ لأَنَّ ذلك لَمْ يُسْمَعْ مِنْ كَلامِ العَرَبِ. وقَدْ عَلَّلَ مَنْعَ ذلك الزَّجّاجُ بِتَعْلِيْلٍ، وأَبُو عَلِيٍّ الدَّيْنَوَرِيُّ بِتَعْلِيْلٍ[1].

على أنّ عَقليَّةً كَعَقلِيَّةِ أبي حَيّانَ ما كانَ لها أنْ تَتَنكَّبَ مَسالِكَ العِلّةِ والتّعليلِ، وإذا ما تَقَصّينا ذلك وَجدناه بعامَّةٍ أكثرَ ما يَميلُ إلى العِلّة البَسيطَةِ، التي يَستَمِدُّها مِن مُعطَياتِ التّركيبِ، ولا نَراهُ يَستَطردُ فِيها، أو يُغرِقُ في مَسالِكِها، والأمثلَةُ في ذلِكَ كَثيرةٌ مَبثوثةٌ بَينَ ثنايا شَرحِهِ:

ومن ذلك قوله: (وقَوْلُهُ: (فانْصِبْ) أَيْ: لا تَبْنِ، بَل انْصِبْهُ، وقَدْ سُمِعَ مِن العَرَبِ أَيْضًا بِناءُ المُضَافِ عَلَى الفَتْحِ، حَكى الكِسَائِيُّ عَن العَرَبِ: (لا أَبَا زَيْدَ لَك)، و (لا أَبَا مُحَمَّدَ عِنْدَكَ)، وعِلَّةُ ذلك أَنَّهُم جَعَلُوا (أَبَا مُحَمَّدٍ)، و(أَبَا زَيْدٍ) اسْمًا وَاحِدًا[2].

وقوله في: (حَذْفُ نُونِ الوِقَايَةِ، نَحْوُ (يَضْرِبَانِي): فقَد تَبَيَّنَ في هذا النَّوْعِ أَنَّها لا تُلْتَزَمُ. وإِنَّما قُلْنا: إِنَّ المَحْذُوفَ إِنَّما هو نُونُ الوِقَايَةِ دُونَ نُونِ الإِعْرَابِ؛ لأَنَّ المَعْنى

(١) و: ١٣٨.

(٢) ظ: ٥٨.

الّذي جيء بِنُونِ الوِقَايَةِ لأَجْلِهِ، وهو أَنْ تَقِيَ الفِعْلَ مِن الكَسْرِ مَفْقُودٌ هنا؛ لأَنَّ نُونَ الإِعْرَابِ يَحْصُلُ فِيْها هذا المَعْنى مَع الدّلالَةِ عَلَى الإِعْرَابِ)[١]. وقوله: (والصَّحِيْحُ أَنَّ هذه الأَسْمَاءَ الغَالِبَةَ جَارِيَةٌ مَجْرَى الأَعْلامِ، ولَيْسَتْ بِأَعْلامٍ، أَلا تَرَى أَنَّ تَعْرِيْفَها لَيْسَ بِوَضْعِ اللَّفْظِ عَلَى المُسَمّى، بَلْ بِـ (أَلْ)، أَوْ بِالإِضَافَةِ؛ ولِذلكَ تَلْزَمُ الألِفُ واللاّمُ في (الثُّرَيّا) ونَحْوِهِ، والدَّلِيْلُ عَلَى أَنَّ (ابْنَ عُمَرَ) لَيْسَ بِعَلَمٍ أَنَّ العَلَمَ الوَاقِعَ عَلَيْهِ إِنَّما هو (عَبْدُاللهِ)، وإِنَّما غَلَبَ عَلَيْهِ (ابْنُ عُمَرَ) بَعْدَ تَسْمِيَتِهِ (عَبْدَاللهِ)[٢]. وقوله في زيادة "كان":(وذَكَرَ بَعْضُ أَصْحَابِنا أَنَّها تُزَادُ بَيْنَ المُتَلازِمَيْنِ كَالعَامِلِ والمَعْمُولِ، والصِّلَةِ والمَوْصُولِ. وإِذا زِيْدَتْ فَمَذْهَبُ السِّيْرَافِي أَنَّها زِيْدَتْ وفِيْها ضَمِيْرُ المَصْدَرِ، ومَذْهَبُ الفَارِسِيِّ أَنَّها زِيْدَتْ وَحْدَها، ولا إِضْمَارَ فِيْها، وهو أَوْلى؛ لأَنَّ زِيَادَةَ المُفْرَدِ أَقْرَبُ مِنْ زِيَادَةِ الجُمْلَةِ[٣]. وقوله: (والجُمَلُ الوَاقِعَةُ بَعْدَ الأَفْعَالِ الّتي يُحْكَى بِها لا يُقَالُ: إِنَّ الفِعْلَ قَبْلَها مُعَلَّقٌ، ولا مُلْغًى: أَمّا كَوْنُهُ غَيْرَ مُعَلَّقٍ فَلأَنَّهُ لَمْ يَدْخُل عَلَى الجُمْلَةِ مَا يَمْنَعُ أَنْ يَعْمَلَ مَا قَبْلَها فِيْما بَعْدَها. وأَمّا كَوْنُهُ غَيْرَ مُلْغًى فلأَنَّ المُلْغى لا يَكُونُ لَهُ عَمَلٌ في المَعْنى؛ لأَنَّ الإِلْغَاءَ تَرْكُ العَمَلِ لَفْظًا ومَعْنًى، والفِعْلُ المُحْكى بِهِ عَامِلٌ في المَعْنى دُونَ اللَّفْظِ[٤]. وقوله:(والصَّحِيْحُ أَنَّهُ لا يَجُوزُ العَطْفُ عَلَى مَوْضِعِ اسْمِ (إِنَّ)، لا قَبْلَ الخَبَرِ، ولا بَعْدَهُ، وأَنَّ مَا رُوِيَ مِن ذلك عَن العَرَبِ مِن الرَّفْعِ إِنَّما هو مَحْمُولٌ عَلَى الابْتِدَاءِ والخَبَرُ مَحْذُوفٌ؛ لِدَلالَةِ الخَبَرِ قَبْلَهُ عَلَيْهِ، وهذا هو المُتَفَهَّمُ مِنْ كَلامِ سِيْبَوَيْهِ)[٥]. وقوله:(وأَمَّا (صَيَّرَ) ومَا في مَعْنَاها فلا يَكُونُ فِيْها تَعْلِيْقٌ ولا إِلْغَاءٌ، وإِنَّما لَمْ يَكُنْ ذلك فِيْها لأَنَّها أَفْعَالٌ دَخَلَتْ عَلَى الاسْمَيْنِ، وكَانَ لَها تَأْثِيْرٌ

---

(١) ظ: ١٤.

(٢) ظ:٢٤.

(٣) ظ: ٤٠.

(٤) ظ: ٥٠، و: ٥١.

(٥) و: ٥٥.

مَحْسُوسٌ فِيْما دَخَلَتْ عَلَيْهِ، أَلا تَرَى قَوْلَهُم: (صَيَّرْتُ الطِّيْنَ خَزَفًا) كَيْفَ تَأَثَّرَ الطِّيْنُ وتَحَوَّلَ إِلى حَالَةٍ أُخْرَى تَأَثُّرًا مَحْسُوسًا؟ فهو أَقْرَبُ إِلى المَفْعُولِ الحَقِيْقِيِّ مِنْ بَابِ (ظَنَنْتُ)، وفي قَوْلِكَ: (ظَنَنْتُ زَيْدًا قَائِمًا) لَمْ يَكُنْ مِنْكَ تَأْثِيْرٌ في شِيءٍ مِن الاسْمَيْنِ، إِنَّما الفِعْلُ وَقَعَ مِنْكَ، ومُتَعَلِّقَةُ النِّسْبَةُ الّتي بَيْنَ الاسْمَيْنِ لا الاسْمَانِ)[١].

واحتجاجُه لابنِ كَيسانَ في باب "الاشتِغالِ" في عدِّهِ نَصْبَ "زيدِ" في: (زَيْدًا مَرَرْتُ بِهِ) أَحْسَنُ مِنْهُ في: (زَيْدًا ضَرَبْتُ أَخَاهُ):(قُلْتُ: ويُمْكِنُ أَنْ يُحْتَجَّ لابْنِ كَيْسَانَ بِأَنَّهُ في مَسْأَلَةِ: (زَيْدًا مَرَرْتُ بِهِ) اتَّحَدَ مُتَعَلِّقُ الفِعْلَيْنِ الّذيْنِ هُما (مَرَرْتُ)، و (لابَسْتُ)؛ لأَنَّ الضَّمِيْرَ هو الظَّاهِرُ، غَايَةُ مَا في هذا أَنَّهُ فُسِّرَ مِن المَعْنى، وكِلاهُما لِمُتَعَلِّقٍ وَاحِدٍ في المَعْنى، وفي مَسْأَلَةِ: (زَيْدًا ضَرَبْتُ أَخَاهُ) صَارَ فِيْهِ تَجَوُّزٌ في اللَّفْظِ والمَعْنى؛ لأَنَّ الضَّرْبَ حَقِيْقَةً لَمْ يَحُلَّ إِلاّ بِأَخِي زَيْدٍ، وفَسَّرَ (ضَرَبْتُ) فِعْلاً يَنْصِبُ (زَيْدًا) نَحْوُ: (أَهَنْتُ) ومَا أَشْبَهَهُ، فَصَارَ ذلك تَجَوُّزًا في الفِعْلِ المُفَسَّرِ وفي مُتَعَلِّقِهِ، وأَمَّا في المَسْأَلَةِ الأولى فَلَيْسَ فِيْهِ تَجَوُّزٌ إِلاّ في الفِعْلِ فَقَطْ لا في مُتَعَلِّقِهِ؛ فلِهذا كَانَ أَحْسَنَ)[٢]. وأخيرًا يقول في حذف حرف الجرّ: (وإِنَّما يَطَّرِدُ ذلك في (أَنَّ) و (أَنْ) لِطُولِهِما بِصِلَتِهِما؛ ولأَنّ حَرْفَ الجَرِّ لَمْ يَظْهَرْ لَهُ تَأْثِيْرٌ في العَمَلِ، فَصَارَ دُخُولُهُ وحَذْفُهُ سِيَّيْنِ، ولا يَجُوزُ ذلك في المَصْدَرِ؛ لأَنَّهُ لا طُولَ فِيْهِ، فلا يَجُوزُ في: (عَجِبْتُ مِنْ قِيَامِكَ) أَنْ تَقُولَ: (عَجِبْتُ قِيَامَكَ)[٣].

وهذه الأمثلةُ جَميعًا، وكثيرٌ مثلُها تُظهرُ بشَكلٍ جَليٍّ أنّ التّعليلَ جُزءٌ مِن مَنهجِ أبي حَيّانَ، كما تُظهِرُ مَدَى التِّصاقِ تَعليلِهِ بالنّصِّ، وبألفاظٍ وتَعبيراتٍ لا تُشعِرُ القارِئَ بِغيابِ التّركيبِ المعلَّلِ.

---

(١) و: ٦٢.

(٢) و:٨٦.

(٣) ظ: ٨٨.

- **العلة والمنطق:**

على أنّ أبا حَيّانَ لا يَستوي في تَعليلِهِ على هذا المنهجِ، وقد يَنحُو مَنحًى مَنطقيًّا بَيّنًا، وإنْ لم يَكُن بكَثرةِ المسلَكِ المذكُورِ آنِفًا، نَحو قَولِهِ على النِّيابةِ عن الفاعِلِ في غِيابِ المفعُول بهِ: (والّذي تَلَقَّنَّاهُ مِنْ أَفْوَاهِ الشُّيُوخِ أَنَّهُ إِذا اجْتَمَعَتْ كُلُّها تَعَيَّنَ إِقَامَةُ المَفْعُولِ بِهِ، فَإِنْ فُقِدَ تَسَاوَت البَوَاقِي في الجَوَازِ: وأَيُّها أَوْلى؟ قِيْلَ: لا أَوَّلِيَّةَ في شَيءٍ مِنْها. وقِيْلَ: المَصْدَرُ أَوْلى. وقِيلَ: المَجْرُورُ أَوْلى. والّذي أَخْتَارُهُ أَنَّ ظَرْفَ المَكَانِ أَوْلى مِن المَصْدَرِ ومِنْ ظَرْفِ الزَّمَانِ ومِن المَجْرُورِ، وقَدْ بَيَّنَّا عِلَّةَ ذلك في النُّكَتِ الحِسَانِ في شَرْحِ غَايَةِ الإِحْسَانِ[1]. فإذا عُدنا إلى غايَةِ الإحسانِ وَجدناه يُعلّلُ ذلِكَ بقَولِهِ: إنّ في الفِعلِ مُطلَقًا دِلالَةٌ على المصدَرِ بالتّضمِينِ، وعلى الزّمانِ بالتّضمِين أيضًا، وأمّا على ظَرفِ المكانِ فبالالتزام. فصارَت دِلالَة الفِعلِ على ظَرفِ المكانِ أبعَدَ مِن دِلالته على المصدَرِ، وعلى ظَرفِ الزَّمان، فلمّا كانَ ظَرفُ المكانِ أبعدَ كانَ إذ ذاك شَبيهًا بالمفعُول بهِ، فلِذلِكَ اخَترنا إقامتَه دُونَ المصدَرِ وَظرفِ الزَّمانِ[2]. وقولُه في زِيادة لامِ الجَرِّ:(فلا يَجُوزُ: (لِزَيْدٍ أَعْطَيْتُ دِرْهَمًا)، ولا: (لِدَرْهَمٍ أَعْطَيْتُ زَيْدًا)، ولا: (لِزَيْدٍ ظَنَنْتُ قَائِمًا)، ولا: (لِقَائِمٍ ظَنَنْتُ زَيْدًا)، وكَذلِكَ في بَابِ (أَعْلَمَ)، لَوْ قَدَّمْتَ أَيَّ المَفَاعِيْلِ لَمْ يَجُزْ أَنْ تَدْخُلَ اللاّمُ عَلَيْهِ، وعِلَّةُ مَنْعِ ذلِكَ فيمَا يَتَعَدّى إِلى أَكْثَرَ أَنَّهُ لا يَخْلُو أَنْ تَدْخُلَ اللاّمُ عَلَى جَمِيْعِ مَفَاعِيْلِ الفِعْلِ، أَوْ عَلَى بَعْضِها، لا جَائِزٌ أَنْ تَدْخُلَ عَلَى الجَمِيْعِ؛ لأَنَّهُ لا يَتَعَلَّقُ حَرْفا جَرٍّ بِفِعْلٍ إِلاّ بِحَرْفِ عَطْفٍ، أَوْ عَلَى طَرِيْقِ البَدَلِ، وقَد انْتَفَى ذلِكَ هُنا، ولا جَائِزٌ أَنْ تُدْخِلَ الحُرُوفَ عَلَى بَعْضِها دُونَ بَعْضٍ؛ لأَنَّهُ يَصِيْرُ بِاعْتِبَارِ دُخُولِ الحَرْفِ ضَعِيْفًا، وبِاعْتِبَارِ نَصْبِهِ للمَفْعُولِ

---

(١) ظ:٧٩.

(٢) النكت الحسان: ٥٥.

الآخَرِ قَوِيًّا، ولا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الشَّيءُ قَوِيًّا ضَعِيْفًا في حَالَةٍ وَاحِدَةٍ)[١].

ويقولُ في شُروطِ عَمل اسمِ الفاعلِ: (وأَهْمَلَ المُصَنِّفُ شَرْطَيْنِ ذَكَرَهُما في غَيْرِ هذهِ الأُرْجُوزَةِ: أَحَدُهُما: أَنْ يَكُونَ مُكَبَّرًا، فَإِنْ كَانَ مُصَغَّرًا وَجَبَت الإِضَافَةُ، فَتَقُولُ: (هذا ضُوَيْرِبُ زَيْدٍ)، وعِلَّةُ مَنْعِهِ مِنْ ذلِكَ أَنَّهُ إذا صُغِّرَ دَخَلَتْهُ خَاصَّةٌ مِنْ خَوَاصِّ الأَسْمَاءِ، فَبَعُدَ عَن شَبَهِ الفِعْلِ بِتَغْيِيْرِ بِنْيَتِهِ الّتي كَانَتْ عُمْدَةً في الشَّبَهِ، وهذا مَذْهَبُ البَصْرِيّيْنَ، والفَرَّاء[٢]. وفي بناء "إذْ" وإضافتِها: (وَيُرَدُّ أَيْضًا عَلَيْهِ بِأَنَّهُ قَدْ سَبَقَ لـ (إِذْ) حُكْمُ البِنَاءِ، والأَصْلُ اسْتِصْحَابُهُ حَتّى يَقُومَ دَلِيْلٌ وَاضِحٌ عَلَى إِعْرَابِهِ، وأَيْضًا فَكَمَا كَانَ مَبْنِيًّا مَعَ الجُمْلَةِ المُعَوَّضِ مِنْها التَّنْوِيْنُ، فَكذلِكَ حُكْمُها مَعَ العِوَضِ[٣].

وقولُه على بَيتِ ابنِ مالِكٍ: (ولا تَجْرُرْ بِهَا مَعَ أل سُمِّى مِن أل خَلا)، أَيْ: لا تَجُرَّ المَعْمُولَ، وَلَيْسَ مَقْرُونًا بـ (أل) إذا كَانَ في الصِّفَةِ (أل). ومِثَالُ ذَلِكَ: (مَرَرْتُ بِالرَّجُلِ الحَسَنِ وَجْهٌ)، فهذا لا يَجُوزُ فِيْهِ الجَرُّ، وعِلّةُ ذلِك أَنَّ (حَسَنًا) مِنْ قَوْلِكَ: (حَسَنُ وَجْهٍ) مُضَافٌ إِلى نَكِرَةٍ، وقِيَاسُ تَعْرِيْفِ المُضَافِ إِلى نَكِرَةٍ أَنْ تُدْخِلَ الأَلِفَ واللاّمَ عَلَى الثّانِي، فَيَتَعَرَّفَ بِها الأَوَّلُ، فَإذا عَرَّفْتَ: (غُلامَ رَجُلٍ)، قُلْتَ: (غُلامُ الرَّجُلِ)، فَلَمّا أَرَادُوا تَعْرِيْفَ (حَسَنٍ) منْ قَوْلِكَ: (حَسَنِ وَجْهٍ)، قَالُوا: حَسَنُ الوَجْهِ)، فَصَارَ في اللَّفْظِ بِمَنْزِلَةِ: (غُلامِ الرَّجُلِ)، إلاّ أَنَّ (غُلامًا) تَعَرَّفَ بِالإِضَافَةِ إِلى (الرَّجُلِ) لَمّا كَانَتْ إِضَافَتُهُ مَحْضَةً، و (حَسَنٌ) لَمْ يَتَعَرَّفْ بِإِضَافَتِهِ إلى (الوَجْهِ) لَمّا كَانَتْ إِضَافَتُهُ غَيْرَ مَحْضَةٍ، فَأَدْخَلُوا عَلَيْهِ الأَلِفَ واللاّمَ، وَعَرَّفُوهُ بِهِمَا، وجَعَلُوا ذَلِكَ عِوَضًا مِن التَّعْرِيْفِ الّذي كَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لَهُ بِالإِضَافَةِ إِلى الوَجْهِ، ولا يُتَصَوَّرُ مِثْلُ ذَلِكَ في: (الحَسَنِ وَجْهٍ)، أَلا تَرَى أَنّ الأَلِفَ واللاّمَ لا تَكُونُ عِوَضًا، كَمَا أَنَّها في: (الحَسَنِ

(١) و:١٦٧.

(٢) ظ:٢٢٢.

(٣) ظ:١٩٤.

الوَجْهِ) عِوَضٌ مِن التَّعْرِيْفِ الّذي كَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ في (حَسَنٍ) مِنْ حَيْثُ هو مُضَافٌ إِلى مَعْرِفَةٍ[١].

وأخيرًا وليس آخرًا قولُه:(واتَّفَقَ النَّحْوِيُّونَ عَلَى إِبْطَالِ الخَفْضِ في: (أَنْتَ أَكْرَمُ أبًا مِنْ غَيْرِكَ)؛ لِلعِلَّةِ الّتي ذُكِرَتْ[٢]. وأمّا علّتُه فقولُه: (ومَنْ نَصَبَ فَقَالَ: (أَبُوكَ أَوْسَعُ دَارًا)، لَزِمَ الدَّارَ النَّصْبُ حِيْنَ سَدَّتْ مَسَدَّ المُضَافِ إِلَيْهِ، (ولَوْ ظَهَرَتْ (مِنْ) لَمْ يَكُنْ في الدَّارِ إِلاّ النَّصْبُ حِيْنَ سَدَّتْ مَسَدَّ المُضَافِ إِلَيْهِ؛ لأَنَّهُ لا يُضَافُ حَرْفٌ إِلى حَرْفَيْنِ مُفْرَدَيْنِ مُتَبَايِنَيْنِ)[٣].

وعلى ما نَرى فأبو حَيّانَ في هذا لا يَختَلِفُ عَمَّن يَنتقِدُهم ممّن يَتوسَّلونَ بالمنطِقِ في تَعلِيلِهِم، فضلاً عن تعليلهم لعلمٍ وضعيٍّ، وهو لا يَستَنِدُ إلا إلى قياسٍ صُورِيٍّ ذِهنِيٍّ، بَعِيدٍ مِن السَّماعِ.

وهو قد يُصرّحُ بِلزومِ التّعليلِ، كَتعليقِهِ على قَولِ الكِسائِيّ: (وكَانَ مَع ذلك لا يُقَدِّمُ، فلا يَقُولُ: (نَفْسٌ طِيْبَتْ)؛ لأَنَّهُ وإِنْ قَامَ مَقَامَ الفَاعِلِ فَلَيْسَ بِمَفْعُولٍ صَرِيْحٍ، وإِنَّما هو عِنْدَهُ مُشَبَّهٌ بِهِ، وإِذا شُبِّهُ الشَّيءُ بِالشَّيءِ لَمْ يَجْرِ مَجْرَاهُ في جَمِيْعِ أَحْوَالِهِ، واقْتَضَى تَعْلِيْلُ مَنْعِ جَوَازِ التَّقْدِيْمِ في هذا أَنَّهُ إِذا كَانَ في المَفْعُولِ الصَّرِيْحِ فَيَجُوزُ تَقْدِيْمُهُ عَلَى الفِعْلِ، نَحْوُ: (زَيْدٌ ضُرِبَ)، فَيَجْعَلُهُ مَفْعُولاً لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ مُقَدَّمًا، كَما جَازَ ذلك عِنْدَهُم في الفَاعِلِ[٤].

وقد يَطلبُهُ، نَحوَ قَولِهِ:(يَقُولُ العَرَبُ: (نِعْمَت المَرْأَةُ هِنْدٌ)، و (نِعْمَ المَرْأَةُ هِنْدٌ)، وعَلَّلَ النَّاظِمُ حَذْفَ التَّاءِ بِأَنَّ الأَلِفَ واللاّمَ فِيْهِ للجِنْسِ، فالجِنْسُ لَيْسَ لَهُ

(١) و:٢٤٦.

(٢) و:٢٨٤.

(٣) و:٢٨٤.

(٤) ظ: ٧٩.

تَأْنِيثٌ حَقِيْقِيٌّ؛ فَلِذلك حُذِفَت التَّاءُ، وهذا عَلَى مَذْهَبِ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الأَلِفَ واللاّمَ جِنْسِيَّةٌ، وهو مَذْهَبُ الجُمْهُورِ. وذَهَبَ أَبُو مَنْصُورٍ الجَوَالِيْقِيُّ مِنْ أَهْلِ بَغْدَادَ وأَبُو إِسْحَاقَ بنُ مُلْكُونَ مِنْ أَهْلِ الأَنْدَلُسِ إِلى أَنَّها عَهْدِيَّةٌ، وهو المُتَفَهَّمُ مِنْ كَلامِ الفَرَّاءِ، فَيَنْبَغِي عَلَى مَذْهَبِ هؤلاءِ أَنْ يُبْحَثَ عَنْ عِلَّةٍ تُجَوِّزُ حَذْفَ التَّاءِ مِنْ (نِعْمَ)[1].

وقد يذكُرُ عِلّةِ النَّحوِيّين أو أَحدِهم على سَبيلِ قَبُولها دُونَ أنْ يُصرّحَ، كَقولهِ: واعْلَمْ أَنّ المَخْصُوصَ هُنَا لا يَجُوزُ تَقْدِيْمُه عَلَى (حَبَّذا) بِخِلافِهِ في (نِعْمَ)، و (بِئْسَ)، فَلا يَجُوزُ أَنْ تَقُولَ: (زَيْدٌ حَبَّذا) تُرِيْدُ: (حَبّذَا زَيْدٌ)، وعِلَّةُ ذلِكَ عِنْدَ بَعْضِهِم أَنَّهُ كَانَ يُوهِمُ أَنْ يَكُونَ (ذا) مَفْعُولاً، بِمَعْنى: زَيْدٌ أحَبَّ ذَا)[2]. وقوله: (وعَلَّلَ الفَارِسِيُّ مَنْعَ ذلك في الحَلَبِيَّاتِ بِأَنَّها في دَلالَتِها عَلَى المَعَانِي قُصِدَ بِها غَايَةُ الإِيْجَازِ، فالأَلِفُ تُغْنِي عَنْ أَسْتَفْهِمُ، و (ما) عَنْ أَنْفِي، و (إِنَّ) عَنْ أُؤَكِّدُ، فَلَوْ أُعْمِلَت في الظَّرْفِ والحَالِ، ومُكِّنَتْ تَمْكِيْنَ الفِعْلِ، لَكَانَ نَقْضًا لِمَا قُصِدَ مِن الإِيْمَاءِ. وهذا التَّعْلِيْلُ هو الّذي نَصَّ عَلَيْهِ ابْنُ أَبِي العَافِيَةِ في أَنَّ حَرْفَ التَّنْبِيْهِ لا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَعْمَلَ في الحَالِ[3]. وقوله: (وعَلَّلَ مَنْعَ ذَلِكَ بَعْضُ شُيُوخِنا بِأَنَّ مَعْمُولَ الصِّفَةِ مُحَالٌ أَبَدًا عَلَى الأَوَّلِ، فَأَشْبَهَ المُضْمَرَ؛ لأَنَّهُ قَدْ عُلِمَ أَنَّكَ لا تَعْنِي مِن الوُجُوهِ إِلاّ وَجْهَ (زَيْدٍ)، إِذا قُلْتَ مَثَلاً: (مَرَرْتُ بِزَيْدٍ الحَسَنِ الوَجْهَ). وحَكَى لِي هذا التَّعْلِيْلَ أَيْضًا الشَّيْخُ بَهَاءُ الدِّيْنِ أَبُو عَبْدِاللهِ مُحَمَّدُ بنُ النّحّاسِ الحَلَبِيُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ عَنْ عَبْدِ المُنْعِمِ الإِسْكَنْدَرَانِيِّ، مِنْ تَلامِيْذِ ابْنِ بَرِّي[4].

ويُمكِنُنا أنْ نَخلصَ مِن هذا إلى أنّ أبا حَيّانَ لم يَتنكَّبْ سُبُلَ التّعليلِ كما سَجَّلَ في نَصِّهِ المذكُورِ أولاً، بل نَجِدُه يَميلُ بِعامّة إلى التّعلِيلِ البَسيطِ، الذي يَقومُ على

---

(١) ظ٧١

(٢) ظ:٢٧٩.

(٣) و:١٣٦.

(٤) ظ: ٢٥٠.

مُعطَياتِ النَّصِّ، وقد يَسكُتُ عن كَثير من التّعليلاتِ على سَبيلِ قَبولها، بل قد يَذكُر حاجَةَ النّصِّ إليها، على أنّه كانَ يَنغَمِسُ في التّعليلِ المنطقِيّ كما انغمَسَ فِيهِ كَثيرٌ مِن النّحويّين قَبلَه، وإنْ لم يَبلُغ حَدَّ السِّمَةِ التي تَلتصِقُ بهِ.

❐ العَوامِلُ:

العِلّةُ والعامِلُ صِنوانِ، وإنْ كُنّا رَأينا تَردُّدِ أبي حَيّانَ في العِلّةِ فإنّه لم يَتردَّدْ في مَسألَةِ العامِلِ، ولا نَجدُ أيَّ تَأثيرٍ لابنِ مَضاءٍ عِندَه في مَسألةِ إلغاءِ العامِلِ، وسَأقِفُ على ذلِكَ عَمّا قَليلٍ، عِندَ الكَلامِ على ظاهِريّتِهِ. فهوَ في العامِلِ والعَمَلِ بَصرِيٌّ كامِلُ الأَوصافِ.

- **موقفه من العامل:**

وأبو حيّان يرى نظريةَ العامِلِ وراءَ كُلِّ إعرابٍ ظاهِرٍ أو مُقدَّرٍ، وسُكوتُه عنها في بَعضِ التّراكيبِ، أو وُقُوفُه على نَقلِ النّحويينَ في بَعضِها الآخَرِ، لا يَعني بحال أنّه يَردّها، وإنْ اختَلَفَ مَعَ بَعضِهم في تَفاصِيلِها. وسَأنقُل هَهنا بَعضَ النُّصوصِ، مِثالا على طائِفَةٍ كَبيرةٍ مِن الأمثلَة التي تمثّلُ مَنهجَه في هذه القضيّةِ، إذ يَقولُ في شَرحِ بابِ التّنازعِ: (وقَوْلُهُ: (فللوَاحِدِ مِنْهُما العَمَلُ) هذا عَلَى عُمُومِهِ، وسَوَاءٌ أَكَانَ العَامِلانِ مُتَّفِقَيْنِ في العَمَلِ أَمْ مُخْتَلِفَيْنِ، فَمِثَالُ اتِّفَاقِهِما: (قَامَ وقَعَدَ زَيْدٌ)، ومِثَالُ اخْتِلافِهِما: (ضَرَبْتُ وضَرَبَنِي زَيْدٌ)، وإِنَّما كَانَ لأَحَدِهِما العَمَلُ في الاسْمِ، ولَمْ يَجْتَمِعا عَلَى العَمَلِ فِيْهِ لامْتِنَاعِ اجْتِمَاعِ مُؤَثِّرَيْنِ عَلَى أَثَرٍ وَاحِدٍ مَع مَا يَلْزَمُ في المُخْتَلِفَيْنِ مِن اسْتِحالَةِ قُبُولِ الحَرْفِ الوَاحِدِ لِحَرَكَتَيْنِ، فَمُحَالٌ أَنْ يَكُونَ آخِرُ (زَيْدٍ) في نَحْوِ: (ضَرَبَنِي وضَرَبْتُ زَيْدًا) مَحَلاً للضَّمَّةِ والفَتْحَةِ في حَالٍ وَاحِدَةٍ، وخَالَفَ الفَرَّاءُ في مِثْلِ: (قَامَ وقَعَدَ زَيْدٌ)، فَزَعَمَ أَنَّ (زَيْدٌ) مُرْتَفِعٌ بِـ (قَامَ)، و (قَعَدَ) مَعًا[1]. وفي

(١) ظ: ٩١.

والاستثناءِ:(وإِنْ كَانَ مُفَرَّغًا شَغَلْتَهُ بِوَاحِدٍ مِن المُسْتَثْنَيَاتِ، ونَصَبْتَ مَا سِوَاهُ، مِثَالُ ذلك: (مَا قَامَ إِلاّ زَيْدٌ إِلاّ عَمْرًا إِلاّ خَالِدًا) بِرَفْعِ زَيْدٍ ونَصْبِ عَمْرٍو وخَالِدٍ، والاسْمُ الّذي هو أَقْرَبُ للعَامِلِ أَوْلَى بِالعَامِلِ، ويَجُوزُ أَنْ تُفَرِّغَهُ لِغَيْرِهِ، فَتَقُول: (مَا قَامَ إِلاّ زَيْدًا إِلاّ عَمْرًا إِلاّ خَالِدٌ) بِنَصْبِ زَيْدٍ وعَمْرٍو ورَفْعِ خَالِدٍ، والمَنْصُوبُ مُسْتَثْنًى مِن المَحْذُوفِ لِفَهْمِ المَعْنى، لا مِمّا فُرِّغَ لَهُ العَامِلُ[١].

وَيقولُ في شَرحِهِ بابِ أفعلِ التّفضيلِ: (والّذي نَخْتَارُهُ أَنَّ (أَفْعَلَ) التَّفْضِيْلِ عَامِلٌ في الحَالَيْنِ؛ لأَنَّهُ تَضَمَّنَ مَعْنى فِعْلٍ يَتَعَلَّقُ بِمَصْدَرَيْنِ، والتَّقْدِيْرُ: هذا يَزِيْدُ طِيْبُهُ بُسْرًا عَلَى طِيْبِهِ رُطَبًا، هذا أَصْلُ الكَلامِ، ثُمَّ حُذِفَ وضُمِّنَ (أَفْعَلُ) التَّفْضِيْلِ مَعْنى: يَزِيْدُ، المُتَعَلِّقِ بِمَصْدَرٍ، فَـ (بُسْرًا) في الحَقِيْقَةِ مَعْمُولٌ لِمَصْدَرٍ مَحْذُوفٍ، و (رُطَبًا) أَيْضًا مَعْمُولٌ لِمَصْدَرٍ مَحْذُوفٍ، فَلَمّا تَضَمَّنَ (أَفْعَلُ) التَّفْضِيْلِ مَعْنى هذين المَصْدَرَيْنِ لِدَلالَتِهِ عَلَى نَفْسِ المُتَعَلِّقِ بِالمَصْدَرَيْنِ جَازَ أَنْ يَعْمَلَ فِيْها مُرَاعَاةً للأَصْلِ[٢]. وفي العطف: (والفَرْقُ بَيْنَ العَطْفِ عَلَى المَوْضِعِ والعَطْفِ عَلَى التَّوَهُّمِ أَنَّ المَوْضِعَ رَاجِعٌ إِلى وُجُودِ العَامِلِ دُونَ مَعْمُولٍ، والتَّوَهُّمَ رَاجِعٌ إِلى وُجُود المَعْمُولِ دُونَ عَامِلٍ[٣].

وعلى هذا المنوالِ سارَ في كُلِّ شَرحِهِ، ومِن عَجَبٍ أنَّ الدكتوره خَديجةَ الحَدِيثي –رَحمها الله– تَقولُ[٤]: (أنّ أبا حَيّانَ صَرَّحَ بما ذَهَبَ إليه ابنُ مَضاءٍ مِن أنَّ الرَّفعَ والنَّصبَ والجَرَّ والجَزمَ إنّما هو لِلمُتكَلّم لا لِشَيءٍ غَيرِهِ)، وهيَ تُسَجِّلُ في ذلِكَ نَصَّ أبي حَيّانَ في "مَنهَجِ السَّالِكِ، في "بابِ الاستِثناءِ":(...وقَوْلُهُ: (ما اسْتَثْنَت اِلاّ فِيْهِ تَجَوُّزٌ؛ لأَنَّ (إِلاّ) لَيْسَتْ الّتي تَسْتَثْنِي، إِنَّما يُسْتَثْنى بِها، والمُسْتَثْنِي هو المُتَكَلِّمُ،

(١) و: ١١٤.

(٢) و:١٣٨.

(٣) و: ٥٦.

(٤) أبو حيان النحوي: ٣٩٨-٣٩٩.

لكنَّهُ لَمَّا كَانَ الاسْتِثْنَاءُ يَقَعُ بِها نُسِبَ الاسْتِثْناءُ إِلَيْها مَجَازًا[١]. وهذا قَسْرٌ منها لِلنصِّ على غَيرِ دِلالتِهِ، فَردُّ أبي حيّانَ هنا على ابنِ مالِكٍ إنما هو تَفسِيرٌ لُغَوِيٌّ لا عَلاقَةَ للعَملِ أو العامَلِ بِهِ، وكلامُه حَقٌّ، إذ المتكلّمُ هوَ المستثني لا "إلاّ" على أصلِ الدِّلالَةِ. ولو تَروَّت الدكُّتورة خَديجةُ، وأتمّتْ النَّصَّ لوجَدَتْ أبا حَيّانَ يستأنِفُ: ((عَنْ تَمَامٍ) احْتِرَازٌ مِن الاسْتِثْناءِ المُفَرَّغِ، فَإِنَّهُ لا يَنْتَصِبُ، إِنَّما يَكُونُ عَلَى حَسَبِ العَامِلِ، وسَيَأتِي بَيَانُهُ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالى)[٢]. وعلى هذا فأبو حيّانَ - كما ذُكِرَ- لَيسَ بِدعًا من النّحويّينَ في مَسألةِ العامِلِ.

۞ ظاهِريّةُ أبي حَيّانَ في مَنهجِ السَّالِكِ:

ذكرَ ابنُ حَجَر العسقلانيّ عن أبيّ حيّان أنه قال: (محَال أَن يرجع عَن مَذْهَب الظَّاهِر من علق بذهنِهِ)[٣]. وقالَ ابنُ حَجَر في تَرجمَتهِ أَحْمدَ بنَ عَبدِ اللهِ بنِ مُحَمَّدِ الْأَزْدِيّ المرّاكشي: (...كَانَ أَبُو حَيَّان لذَلِك يرميه بالزندقة وَصَارَ هُوَ يحط على أبي حَيَّان وَيَقُول أَبُو حَيَّان ظاهري حَتَّى فِي النَّحْو)[٤]. وردّدَ هذا عنه جُولْد تْسِيهَرْ في دائِرَةِ المعارِفِ الإسلامِيّة، وطَه الرّاوي في "تأريخِ عُلومِ الّلغَةِ العَرَبيّة[٥].

على أنهّ لَيسَ ثمة إشارةٌ بَيّنةٌ مُباشِرَةٌ على ظاهِريّة أبي حيّان في مُصنّفِه" مَنهج السّالِكِ"، وإنْ رأيناه آنفًا يذكرُ ابنَ مَضاءٍ وَيثني عليه، وَلَئنْ تَمذَهَب أبو حَيّانَ في

---

(١) ظ: ١١٠

(٢) نفسه.

(٣) أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية،حيدر آباد- الهند، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م: ٦/ ٥٩.

(٤) الدرر الكامنة: ١/ ١١٦.

(٥) ينظر: أبو حيان، لخديجة الحديثي: ٣٨٦.

مُستهلِّ حَياتِهِ لِلظاهِريَّةِ، فإنّه رَجَعَ عَنها، واستَقَرَّ على مَذهبِ الشّافعيّ. وإنْ تَمظهرَت الظاهريّةُ عِندَ أبي حيّانَ فإنها تَتجلّى في مَسألةِ السّماعِ بالدَّرجَة الأولى، وأقلّ منها في القياسِ. أمّا في العِللِ والعَوامل فقد رَأينا أنَّ منهجه بعامّة لا يَختلفُ عن مَنهجِ النّحويينَ، والبَصريوّنَ خاصَّة. ولا غَروَ، فإنّ عَقليّة كَعقليّة أبي حَيّانَ لا يُمكنُ أنْ يَقِفَ عندَ هذا المذهَبِ.

۞ مصادِرُ تَوثِيقِ أبي حَيّانَ:

- **الأعلامُ:**

ينقل أبو حَيّانَ عن طائِفَةٍ كَبيرَةٍ مِن النَّحوِيّينَ على اختِلافِ مَذاهِبِهِم، وأَكثَرُ الأَعلامِ تَردُّدًا في كِتابِهِ بَعدَ ابنِ مالِكٍ سِيبَوَيَهِ، يَليهِ الفَرَّاءُ فالأَخْفَشُ فالكِسائِيّ فأبو عَلِيٍّ الفارِسِيُّ فابنُ عُصفُورٍ، فالمُبَرّدُ.

وأبو حيّان ينقل عن الأندلسيّينَ والمغاربة كثيرًا، ويسمّيهم "أصحابنا"، وقد أحصيتُ له في ذلك ما ينوفُ على مئةٍ وسبعينَ مَوضعًا، وهو يُثبِتُ النَّقلَ عن شُيُوخِهِ في كَثِيرٍ مِنَ المواطِنِ كـأَبُي الحَسَنِ بنِ الضَّائِعِ (ت٦٨٠هـ)، وأَبي الحَسَنِ الأُبّذِيِّ (ت٦٨٠هـ)، وأَبي عَبْدِاللهِ بنِ النَّحّاسِ الحَلَبِيِّ (ت٦٩٨هـ)، وأبِي الحُسَيْنِ بنِ أَبِي الرَّبِيْعِ (ت٦٨٨هـ)، وأَبي جَعْفَرٍ بنِ الزُّبَيْرِ (ت٧٠٨هـ)، وأَبِي عَلِيٍّ بنِ أَبي الأَحْوَصِ (ت٦٧٩هـ)، وأَبي الحَكَمِ المَعْرُوف بابن المُرَحِّلِ (ت٦٩٩هـ)، وأكثَرُ مَن يُسمّيه ابنُ أبي الرَّبيعِ، فابنُ الضّائِعِ، فالأبّذيّ، وكثيرًا ما نجده يَعزُو النّقلَ عن شُيوخِهِ بصيغة الجمع دونَ تَسمِيَةٍ.

أمّا القبائلُ والجَماعاتِ والطّوائِفِ فأكثرُ ما يَذكُرُ البَصريّون، فالكُوفِيّون، فالعَرَبُ، وقد ذَكَرَ كلاً منها مِئاتِ المرّات، يَليها النّحاةُ، فالجُمهورُ، فالمتأخِّرون. وأمّا القَبائِلُ فأكثرُ مَن ذَكرَ التّميميينَ، فالحَجازيّينَ، فالهُذَليّينَ.

- **الكتب:**

يَنقلُ أبو حيّانَ مِئاتِ النّصوصِ مِن الكُتبِ، سَواء بالنّصِّ أو المضمُونِ، وكَثيرًا ما كانَ يُسمّي تِلكَ الكُتَبَ، وقد سَمّى منها ما يَقرُبُ الخَمسَةَ وثَمانِين كِتابًا، وقد جاءَ كِتابُ سِيبَويه في طَليعَةِ تِلكَ الكُتبِ، يَليه كتابُ التّسهيلُ لابنِ مالِكٍ، ثم كَتَبُ أبي علي الفارِسيّ، كالبَغدادِيّاتِ والتّذكِرَة، وكَتَبُ ابنِ عُصفُورٍ وعلى رَأسِها " شَرحُ الجُمَلِ". وأكثرُ كِتابٍ يُسمّيهِ هو كِتابُ "الواضِحِ" لأبي بَكرٍ الأنباريّ، وسيأتي ذكره.

وسأعرض ههنا للكتب المفقودة أو المخطوطة التي سمّاها:

وأوّلها أرجوزة أبي حيّان، وهي "نِهايَةِ الإِغْرَابِ في عِلْمَي التَّصْرِيْفِ والإِعْرَابِ[1]، ويبدو أنه صاغها على منوال أرجوزة ابن مالك،، فالنوادر ليونس بن حبيب (ت١٨٢هـ)، والنوادر لِلحياني (ت٢٢٠هـ)[2]، و"الكبير" للأخفش (ت٢٢١هـ)، وسمّاه أيضًا المسائل[3]، و"الفَرخ" للجَرميّ (ت٢٢٥هـ)[4]، و"المدخل" لأبي العبّاس المبرد (ت٢٧٠هـ)، و"اليواقيت" لأبي عمر الزاهد،

---

(١) و: ٣١.

(٢) هو أبو الحسن علي بن المبارك من بني لحيان، أخذ عن الكسائي وغيره.

(٣) نقل عنه أبو حيّان ثلاث مرات، وذكر حاجي خليفة للأخفش في كشف الظنون "مسائل الكبير والصغير": ٢/ ١٦٧٠.

(٤) وقد نقل عنه ثلاث مرات، وهو شرح مفقود لكتاب سيبويه، والجرمي هو أبو عمر صالح بن إسحاق الجرمي النحوي أَخَذَ النحو عن الأخفش الأوسط، لقي يونس بن حبيب وأبا عبيدة، ولم يلق سيبويه، شرح كتاب سيبويه بكتاب سمّاه الفرخ، وَله كتاب الأبنية والعروض، توفي سنة خمس وعشرين مائتين،انظر وفيات الأعيان ٢/ ٤٨٥ وإنباه الرواة٢/ ٨٠ وطبقات النحويين واللغويين٧٤، وبغية الوعاة٢/ ٨-٩.

المعروف بغلام ثعلب (ت٣٤٨هـ)[١]، و"المختَصَر في عِلْمِ العَرَبِيَّةِ"، لأحمد بن سهل البَلخِيّ (ت٣٢٢هـ)[٢]، و"مَسائل الخِلاف"، و"تقييد رؤوس المسائل" لابن أصبغ[٣] (ت٣٢٨هـ)[٤]، و"الواضح" لأبي بكر الأنباري (ت٣٢٨هـ)[٥]، والمُحَلّى في النّحو" لأبي غانم المظفر بن أحمد بن حمدان (ت٣٣٣هـ)[٦]، و"شجر الدر"

---

(١) هو كتاب في اللغة لأبي عمر الزاهد المعروف بغلام ثعلب المتوفى سنة خمس وأربعين وثلاثمائة. انظر البغية١/ ١٦٤-١٦٦.

(٢) هو أحمد بن سهل البلخي أبو زيد، كان فاضلاً قائمًا بجميع العلوم القديمة والحديثة، ويسلك في مصنفاته طريقة الفلاسفة له عدة مصنفات منها المختصر في الفقه، ونظم القرآن، وكتاب النحو والتصريف، وغيرها، مات سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة . انظر ترجمته في معجم الأدباء١/ ٣٧٤، وبغية الوعاة١/ ٣١١.

(٣) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن إسحاق بن عيسى بن أصبغ الباجي أبو إسحاق، كان حافظًا للغة والنحو، فصيحًا بليغًا، شاعرًا، سمع من محمد بن عمر بن لبابة وغيره. ومات في حدود سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة. انظر ترجمته في بغية الوعاة١/ ٤٢٣.

(٤) وقد ذكره أبو حيّان مرة واحدة بهذا العنوان، وثلاث بـ"رؤوس المسائل"، هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن إسحاق بن عيسى بن أصبغ الباجي أبو إسحاق، كان حافظًا للغة والنحو، فصيحًا بليغًا، شاعرًا، سمع من محمد بن عمر بن لبابة وغيره. ومات في حدود سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة. انظر ترجمته في بغية الوعاة١/ ٤٢٣.

(٥) وهو على الأغلب لأبي بكر الأنباري، وليس للزبيدي، وأبو بكر وهو محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباريّ النحويّ على مذهب الكوفيين، الإمام المشهور ومن تصانيفه في النحو واللغة: كتاب الواضح، والزاهر في اللغة، وهاءات القرآن، والأمالي، وغريب الحديث، خمس وأربعون ألف ورقة، وخلق الإنسان، وخلق الفرس وغير ذلك، مات سنة ثمان وعشرين وثلاثمئة. انظر ترجمته في البلغة٢١٢-٢١٣، وسير أعلام النبلاء١٥/ ٢٧٤. وقد نقل منه أبو حيّان سبع عشرة مرّة، وقد صرّح باسم أبي بكر الأنباري ما يوازيها، وذكر الواضح في الارتشاف عشر مرات، كلّها أيضًا دون نسبة، وذكر ابن الأنباري أكثر من خمسين مرة. ولم يذكر الزبيدي في المنهج إلا مرةً واحدة، وكل نقله عنه في الارتشاف إنما من كتابه "الاستدراك على سيبويه".

(٦) هو أبو غانم المظفر بن أحمد بن حمدان (ت٣٣٣هـ)، وهو صاحب المحلى في النحو كما في =

لأبي الطيب اللغوي (ت٣٥١هـ)[١]، و"الهِيتيّات" لأبي علي الفارسي (ت٣٧٧هـ)[٢]، والقدّ لأبي الفتح بن جني (٣٩٤هـ)[٣]، و"التّرقيص" لمحمد بن المُعلّى الأزدِيّ[٤] (القرن الرابع)، و"أَيْمَانِ العَرَبِ" لأبي إسحاق إبراهيم بن عبد الله النّجيرميّ[٥] (القرن الرابع)، والموعَب لابن التيَّانيّ (٤٣٣هـ)[٦]، و"تعاليق أبي جعفر ابن

=

التذييل١٠/ ١١٤، والارتشاف٢٠٥٠. وهو مظفر بن أَحْمد بن أَحْمد بن أبي غَانِم الْمصْرِيّ النَّحْوِيّ الْمُقْرِئ، من جلة المقرئين بِمصْر، مَاتَ سنة ثَلاث وَثَلاثِينَ وثلاثمائة. انظر ترجمته في بغية الوعاة٢/ ٢٩٠.

(١) هو عبد الواحد بن علي، أبو الطيب اللغوي الحلبي، أخذ عن أبي عمر الزاهد ومحمد بن يحيى الصولي، من مصنفاته مراتب النحويين، والإتباع، والإبدال، وشجر الدر، مات سنة إحدى وخمسين وثلاثمائة . انظر ترجمته في بغية الوعاة٢/ ١٢٠.

(١) هو عبد الواحد بن علي، أبو الطيب اللغوي الحلبي، أخذ عن أبي عمر الزاهد ومحمد بن يحيى الصولي، من مصنفاته مراتب النحويين، والإتباع، والإبدال، وشجر الدر، مات سنة إحدى وخمسين وثلاثمائة . انظر ترجمته في بغية الوعاة٢/ ١٢٠

(٢) الهيتيّات بكسر الهاء مسائل لأبي علي الفارسي أملاها في مدينة (هِيْت) في العراق، تقع على نهر الفرات.

(٣) ذكره ابن عصفور في الضرائر١١٠، والتصريح بمضمون التوضيح١/ ٣٣٨، وهو" ذو القدّ" عند ياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ) في معجم الأدباء: ٤/ ١٦٠٠، ٧/ ٣٤٣٨، والرضي الاستراباذي (ت٦٨٦هـ) ٤/ ١٠٣، وابن أيبك الصفدي (ت٧٦٤هـ) في "الوافي بالوفيات: ١٩/ ٣١٤.

(٤) هو محمد بن المعلى الأزدي، عاش في القرن الرابع، وله أيضًا المشاكهة في اللغة، وقد نقل عن هذا الكتاب ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) في الإصابة:٦/ ١١٩، ٨/ ٢٠٦، ون ذكره السيوطي في البغية١/ ٢٤٧ وذكر كتابه الموسوم بالترقيص في البغية١/ ٨١، ونقل عنه في المزهر١/ ١٠٩، ٢٨٠، ٢٩٥.

(٥) إبراهيم بن عبد الله بن محمد بن حشيش النجيرمي أبو إسحاق النحوي اللغوي، أخذ عن الزجاج، أخذ عنه أبو الحسين المهلبي وجنادة اللغوي وجماعات بمصر أيام كافور الإخشيدي، كان حسن الرواية، جميل التصنيف. لم يذكر أحد تاريخ وفاته، ولا شيئًا من مصنفاته سوى ما ذكره أبو حيان هنا. انظر ترجمته في معجم الأدباء١/ ١٢٧، وإنباه الرواة١/ ٢٠٥، وبغية الوعاة١/ ٤١٤.

(٦) هو الإمام أبو غالب تمام بن غالب المعروف بابن التياني. مات سنة أربعمائة وثلاث وثلاثين. انظر بغية الوعاة١/ ٤٧٨-٤٧٩.

الباذش"(ت٤٥٠هـ)[١]، و"تفسير أبي جعفر الطوسي"(٤٦٠هـ)[٢]، و"كتاب الترشيح" لأَبُي بَكْرِ خَطّابُ المَارِدِيِّ[٣] (النصف الثاني من القرن الخامس)، و"شرح الإيضاح العضدي" للحسن بن عليّ الجلولي[٤](القرن الخامس)، و"رَدّ الشَّارِدِ إلى عِقَالِ النَّاشِدِ" لأبي الحسين بن الطراوة (ت٥٢٢هـ)[٥]، و"التمهيد لابن بطّال"

---

(١) هو أَحْمَدُ بنُ عَلِيّ بنِ أَحْمَدَ بنِ خَلَفِ الأَنْصَارِيّ، مِنْ أَهْلِ غَرْنَاطَةَ، أَبُو جَعْفَر بنُ البَاذِشِ، وهذا وَلَدُ النَّحْوِيِّ المَعْرُوفِ بِأَبِي الحَسَنِ بن البَاذِشِ، وقَدْ شُهِرَ أَبُو جَعْفَر بِالقِراءَاتِ، ولَهُ كِتَابُ الإِقْنَاعِ فِي القِرَاءَاتِ، مات سَنَةَ أَرْبَعِيْنَ وخَمْسِمَائة. انظر الإحاطة١/ ١٩٤-١٩٥. والبلغة٦٠، وبغية الوعاة١/ ٢٣٨.

(٢) أبو جعفر الطوسي، هو محمد بن الحسن بن علي الطوسي، مفسر، نعته السبكي بفقيه الشيعة ومصنفهم، انتقل من خراسان إلى بغداد، وأقام أربعين سنة. ورحل إلى النجف، فاستقر إلى أن توفي. أخذ عن المفيد، رأس الإمامية، وأخذ عنه الشريف المرتضى وغيره، أحرقت كتبه عدة مرات بمحضر من الناس. من تصانيفه (التبيان الجامع لعلوم القرآن) تفسير كبير، مات سنة ستين وأربعمئة للهجرة.انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء١٨/ ٣٣٤، والأعلام٦/ ٨٤.

(٣) نقل عنه خمس مرات، والماردي هو أَبُو بَكْرِ خَطّابُ بنُ يُوسُفَ بنُ هِلالٍ المَارِدِيِّ، أَنْدَلُسِيٌّ مِنْ مَارِدَةَ، لَه تَصَانِيْفُ فِي النَّحْوِ، مِنْها كِتَابُ التَّرْشِيْحِ، عَارَضَ بِهِ كِتَابَ دُرَيْدٍ فِي شَرْحِهِ لِكِتَابِ الكِسَائِيِّ. مات بعد الخمسين والأربعمائة. انظر ترجمته في التكملة١/ ٢٣٨، والبلغة٢١، وبغية الوعاة١/ ٥٥٣

(٤) لم أجد ترجمة مفيدة له، وقد ذكر ابن الجزري في غاية النهاية١/ ٢٢٦ ما نصه: "الحسن بن علي أبو علي الجلولي القيرواني، قرأ عليه ابن بليمة عن قراءته على محمد بن سفيان"، وذكر الذهبي للحسن بن علي الجلولي شيوخًا وتلاميذ، فمن شيوخه محمد بن سفيان. أبو عبد الله القيرواني المقرئ. انظر تاريخ الإسلام٢٨/ ٣٩٢، ٣٥/ ٣٦٤. غير أنّ الذهبي ذكر في في ترجمة أبي عليّ القروي:(المقرئ الأستاذ... وُلِد سنة سبْعٍ أو ثمانٍ وعشرين وأربعمائة، قرأ بالقيروان على: أبي بكر القصْريّ، والحَسَن بن عليّ الجلوليّ...)، وهذا يعني أنّ الجلولي عاش في القرن الخامس. وذكره أبو حيّان في الارتشاف، وممن ذكره ابن هشام في المغني: ١٨٣، والسيوطي في الهمع: ٣/ ٣٣٢.

(٥) ابن الطراوة، هو أبو الحسين سليمان بن مُحَمَّد، أخذ النحو عن الأعلم، وابنِ سراج، قيل: كان أعلمُ أهلِ عصرِه بالأدبِ والعربيةِ، له الإفصاح، والمقدمات على كتاب سِيْبَوَيْه، والترشيح، وغيرها من الكتب، مات سنة اثنتين وعشرين وخمسمائة. انظر ترجمته في البلغة١٠٨ وبغية الوعاة ١/ ٦٠٢.

(ت٥٤٩هـ)[١]، و"الشامل في شرح الإيضاح" لابن الدهّان (ت٥٦٩هـ)[٢]، والمُشرق لابن مضاء (ت٥٩٢هـ)[٣]، والطُّرر للأُشُونِي (القرن السادس)[٤]، "والزَّهْو في الرَّدِّ عَلَى مَنْ نَسَبَ السَّهْوَ إِلى أَئِمَّةِ النَّحْوِ" لابن خَروف (ت٦١٠هـ)[٥]، و"الدّلالة" لابن طلحة (ت٦١٨هـ)[٦]، و"أَغَالِيْط الزَّمَخْشَرِيِّ" لأبي الحجاج بن

---

(١) ذكر أبو حيّان في الارتشاف٥/ ٢٣٥٦ أن صاحب التمهيد هو ابن بطال، وقد نص في موضع آخر على أنه من: (أصحابنا) أي أنه أندلسي، ولعله عَمْرو بن زَكَرِيَّا بن بطال البرهاني اللبلي الإشبيلي أَبُو الحكم، كَانَ مُتَقَدما فِي علم الْعَرَبيَّة والآداب واللغة، وأَخذ الْعَرَبيَّة عَن ابْن الأَخْضَر، وَولي الْقَضَاء والخطابة بِبَلَدِهِ، وَاسْتشْهدَ سنة تسع وَأَرْبَعين وَخَمْسمِائة. انظر ترجمته في بغية الوعاة٢/ ٢٢٨. وجزم محقق الارتشاف بأنه ابن بطال الركبي اليمني في ترجمته له في الارتشاف١/ ١٦.

(٢) هو كتاب "الشامل في شرح الإيضاح" لابن الدّهّان، وقد نقل عنه أبو حيان في تذكرة النحاة.

(٣) هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن سعيد بن حريث بن عاصم بن مضاء اللخمي القرطبي، أخذ عن ابن الرماك كتاب سيبويه، وروى عن ابن عطية، والقاضي عياض، صنف المشرق في النحو، الرد على النحويين، وغيرهما، مات بإشبيلية سنة ثنتين وتسعين وخمسمئة. انظر ترجمته في الديباج المذهب١/ ٢٠٨، وبغية الوعاة١/ ٣٢٣، وانظر ردّه في الرد على النحاة١٠٤، وانظر التذييل٦/ ٣٣٧، والارتشاف٤/ ٢١٧٣، وتمهيد القواعد٤/ ١٦٩٥.

(٤) هو أحمد بن محمد بن عبد الله بن سعيد بن عباس بن مدبر الأزدي القرطبي الأشوني الأصل، بضم الهمزة، روى عن سفيان بن العاصي وأبي محمد بن عتاب، وولي قضاء رندة، وأقرأ ببلده العربية والآداب. انظر ترجمته في بغية الوعاة١/ ٣٦٨. وهو على الأغلب مات في القرن السادس، فقد ذكر ابن عطية (٥٤٢هـ) في فهرسه أن سفيان بن العاصي توفي سنة (٥٢٠هـ)، ١/ ١٠٨، وكذا ابن عميرة في "بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس" ١/ ٣٠٤.

(٥) وهو ردّ على ابن مضاء في طعنه على النحاة، وقال أبو حيّان: وهو كِتَابٌ لَطِيْفٌ. وابن خروف، أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن خروف الإشبيلي، إمام النحو،، تخرج على ابن طاهر الخدب، وتصدر للإفادة، مصنف شرح سيبوبه، وشرح جمل الزجاجي، وغير ذلك، مات سنة عشر وست مئة، وقيل سنة تسع. انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء٢٢/ ٢٦، وفوات الوفيات٢/ ١٣٨، وبغية الوعاة٢/ ٢٠٣.

(٦) هو محمد بن طلحة بن محمد بن عبد الملك بن خلف بن أحمد الأموي الإشبيلي أبو بكر المعروف =

معزوز (ت٦٢٥هـ)[١]، و"الكافي في الإفصاح" لابن أبي الربيع (ت٦٨٨هـ)[٢]، و"المرشد"[٣]، و"المقنع"[٤]، و"شرح موجز الرماني" للأهوازي النحوي[٥]،

=

بابن طلحة، كان إمامًا في صناعة العربية، تأدب بالأستاذ أبي إسحاق بن ملكون، درس العربية والآداب بإشبيلية أكثر من خمسين سنة. وكان موصوفًا بالعقل والذكاء، وكان يميل في النحو إلى مذهب ابن الطراوة، ولد ببابرة منتصف صفر سنة خمس وأربعين وخمسمائة، ومات بإشبيلية منتصف صفر سنة ثمان عشرة وستمائة.

(١) يوسف بن معزوز القيسي المرسي، أبو الحجاج، كان نحويًّا جليلاً، من أهل التقدم في علم الكتاب، أخذ العربية عن أبي إسحاق بن ملكون، وأبي زيد السهيلي وروى عنهما، له شرح الايضاح للفارسي، والتنبيه على أغلاط الزمخشري في المفصل وما خالف فيه سيبويه. مات بمرسية في حدود سنة خمس وعشرين وستمائة انظر ترجمته في بغية الوعاة٢/ ٣٦٢، والأعلام٨/ ٢٥٤. وانظر التذييل٥/ ٨٠.

(٢) هو أبو الحسين عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله بن محمد بن عبيد الله بن أبي الربيع القرشي الأموي، نحويّ من الأندلس، من شيوخه ابن بقيّ، والقرطبي، والشلوبين، والدباج، وغيرهم، ومن أشهر تلاميذه أبو حيان الأندلسي، من مصنفاته البسيط في شرح الجمل، والكافي في شرح الإيضاح، وله تفسير للقرآن وإعرابه، مات سنة ثمان وثمانين وستمائة. انظر ترجمته في بغية الوعاة٢/ ١٢٥. والكتاب هو شرح للإيضاح العضدي، والكتاب مخطوط.

(٣) لعله أحد اثنين: الأوّل هو الهروي علي بن محمد، صاحب الأزهية، وله "المرشد في النحو" (انظر إنباه الرواة٢/ ٣١١)، والثاني هو مُحَمَّد بن عَليّ أَبُو الْحسن الدقيقي النَّحْوِيّ، ولد سنة أَربع وَثَمَانِينَ وثلاثمائة. أَخذ عَن الرماني وَغَيره، وصنف المرشد فِي النَّحْو المسموع من كَلَام الْعَرَب. انظر بغية الوعاة١/ ١٩٧.

(٤) نسب "المقنع" إلى عدد من النحاة، منهم أبو بكر بن الخياط، ولأبي جعفر النحاس "المقنع في اختلاف البصريين والكوفيين"، ونسب كذلك لإبراهيم بن عرفة المعروف بنفطويه، وهو أيضًا منسوب للحسن بن عَليّ بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن عبد الْعَزِيز الطَّائِي، أندلسي من أهل مرسية.

(٥) لعله: عَليّ بن مُحَمَّد الأَهْوَازِي النَّحْوِيّ الأديب أَبُو الحسن، لَهُ كتاب في العرُوض. انظر ترجمته في معجم الأدباء٥/ ١٩٥٧، وبغية الوعاة٢/ ٢٠٣. وقد صرح في التذييل١٠/ ٣٦٠ أنه ليس بأبي علي الأهوازي المقرئ، فيمكن أن يكون غيره، وهذا ما أثبته محقق التذييل، ولم يُعرف للرماني كتاب "الموجز"، وما نُسِبَ للرماني كتاب وُسِمَ بِـ(الإيجاز في النّحو).

و"المفاحَشات" لعاصم بن الحدثان[١]، و"تَرْتِيْبِ الفُصُولِ بِتَهْذِيْبِ الأُصُولِ"[٢].

❁ ❁ ❁

(١) ذكره أبو حيان أيضًا في تذكرة النحاة٥٧، ولم أجد له ترجمةً. وقد ذكر المفاحشات الآمدي (٣٧٠هـ) في المؤتلف والمختلف: ١/ ١٣٨. وجاء في العقد الفريد ١/ ٩٧: "كان عاصم بن الحدثان عالمـًا ذكيًّا، وكان رأس الخوارج بالبصرة"، ومن المستبعد أن يكون هذا. وذكر د.عفيف محقق التذكرة-أطال الله بقاءه- في الحاشية، أنه عاصم بن الحسن بن مهران، وجاء في ترجمة عاصم هذا في سير أعلام النبلاء: ١٤/ ٨٧: (الشَّيْخُ، العَالِمُ، الصَّادِقُ، الأَدِيْبُ، مُسْنِدُ بَغْدَادَ فِي وقته، أبو الحُسَيْنِ، عَاصِمُ بنُ الحَسَنِ بنِ مُحَمَّدِ بنِ عَلِيِّ بن عَاصِمِ بنِ مِهْرَانَ العَاصِمِيُّ، البَغْدَادِيُّ، الكَرْخِيُّ، الشَّاعِرُ.وُلِدَ سَنَةَ سَبْعٍ وَتِسْعِيْنَ وَثَلاَثِ مائَةٍ. قَالَ السَّمْعَانِيّ: سَأَلْتُ أَبَا سَعْد البَغْدَادِيَّ عَنْ عَاصِمِ بنِ الحَسَنِ، فقال: كان شيخًا مُتْقَنـًا، أَديبـًا، فَاضِلاً، كَانَ حُفَّاظ بَغْدَاد يَكتُبُوْنَ عَنْهُ، وَيَشهدُوْنَ بِصِحَّة سَمَاعه.، وقال لي عبد الوَهَّاب: كَانَ عَاصِم عَفِيْفـًا، نَزِهَ النَفْسِ، صَالِحـًا، رَقِيق الشِّعر،. مَاتَ: فِي جُمَادَى الآخِرَةِ، سَنَةَ ثَلاَثٍ وَثَمَانِيْنَ وَأَرْبَعِ مائَة بِبَغْدَادَ وله ست وثمانون سنة). أقول: ليس ثمة دليل يشير إلى أنه هو.

(٢) ذكره مرة واحدة في ظ: ٢٢٧، في إعمال صيغ المبالغة، ولم يذكر اسم صاحبه، ولم يعد إليه، كما لم أقع عليه في كتبه، ولا في كتب غيره.

خاتَمَة

وبعدُ، فإنّ هذا البحثَ قد تناولَ أبرزَ المعالمِ على مَنهجِ أبي حَيّانَ في شَرحِهِ الألفيّةَ، وهو يَترُكُ البابَ مُشرَعًا لِكلِّ مُستَزيدٍ، بعدَما أنارَ سُبَلَ هذا السِّفرِ الجَليلِ، ووَضَعَ القارِئَ على مَحَجَّةٍ أحسَبُها لاحِبَةً.

وقد عرضَ البحثُ لمقاصِدِ المؤلّفِ مِن هذا السَّفرِ، وتناولَ حَقائقَ مُهمّةً في هذا الكتابِ، وانتهى إلى أنّه من أوائلِ مُصنَّفاتِهِ، وبَيّنَ أنّ أبا حَيّانَ عَملَ فيه عَشَراتِ السّنواتِ، عَمَلاً مُستمدًّا مِن شَرحِهِ لِطلابِهِ، وانصرَفَ عَنه ولم يتِمَّه، لِيتفَرَّغَ لِكتُبِهِ الكَبيرةِ الأخرى. كما عَرَضَ لِعملِ أبي حيّانَ فيه، وسَببِ عَدمِ إتمامِهِ، وإعراضِ المتقدمينَ والمتأخّرينَ عنه.

ثم عرضَ البَحثُ لِلمعالِمِ والملامَحِ العامّة لمنهَجِ أبي حيّانَ فيهِ، فجَعَلها مَعلَمَينِ: تَناوُلُ أبي حيّانَ لمادّةِ الأرجُوزةِ، وما أفضَتْ إليهِ من مُناقَشاتٍ، ووُقوفُ أبي حَيّانَ على لُغَةِ الألفيّةِ، ونَقدِها.

ثم تناولَ البحثُ أصولَ النّحوِ وأدلّتِهِ في الشَّرحِ، فَوَقفَ على السَّماعِ والقِياسِ والعِلَلِ والعَوامِلِ. وانتهى إلى أنّ أبا حيّانَ تَشدَّدَ في مَسألةِ السَّماعِ بما لم يَتشدَّدْه في غَيرِها، وَجَعله سِياجًا يَحفظُ اللّغَةَ، ويَنفِي عنها كُلَّ ما داخلَها ممّا لَيسَ مِنها، ولم يُراعِ في ذلكَ نَحويًّا ولا جَماعَةً.

وقد وقفَ البحثُ على أدلّةِ السّماعِ، وانتهى إلى أن أبا حيّانَ تَبعَ النحويينَ في الاستِشهادِ بالقرآنِ الكريمِ بقراءاتِهِ الصّحيحَةِ والشّاذّةِ، كما استشَهدَ بالحديثِ الشّريفِ والأقوالِ المأثُورةِ عن الصّحابةِ والتابعينَ، على الرّغمِ من مَوقفِهِ المعروفِ في ردِّ الاستشهادِ بها. كما استشهدَ بمئاتِ الأقوالِ المأثورةِ عن العربِ. أمّا الشّعر فقد استشهدَ به استشهادًا واسعًا فاق فيه كلَّ شُروحِ الألفيّةِ، وعَبرَ إلى المولّدينَ فتمثّلَ

بأشعارِ بَعضهِم، بما يقرُبُ من الاستِشهادِ.

أمّا القياسُ عندَه فقد رَأيناه بعامّةٍ يَنبثقُ مِن السَّماع ويَصدُرُ عنه، ولا يَقبلُ منه إلا ما كانَ مُستندًا إلى سمَاعٍ، وجَعلَ الكثرةَ علَمًا على القِياس، وردّ الأخذَ بالشاذِّ، وإن سُمِعَ. وقد رأيناه يَميل أحيانًا إلى المنطِقِ في قِياسِهِ، وإنْ لم تَكُن تِلكَ الصِّفَةُ مُستَقِرّةً عندَه.

وأمّا العِللُ فعلى الرَّغم ممّا رأينا مِن إعلانِه أنَّ اللغةَ لا حاجَة بها إلى التّعليلِ لأنّها مِن قبيلِ الوَضعيّاتِ، وأخذِهِ على النّحويّينَ وَلَعهُم بالتعليلِ فلم يَعملْ في شَرحهِ بهذا الرأيِ، ومالَ إلى التعليلِ بِشكلٍ واسِعٍ، في ما لا يختلفُ كثيرًا عن النحويّينَ، على أنّنا وَجدنا تَعليلَه تعليلاً بَسيطًا يَصدُرُ من مُعطياتِ التّركيب، ويَحثُّ به، فلم نَجد له إغراقًا في ذلك، ولا بَسطًا لِلعلل، وتخيّل أركانِها. ووجدناه يَنحو في بعضِ تعليلاتِه مَنحًى مَنطقيّا بيّنًا، وإن لم يَتخذْ ذلكَ مَنهجًا.

أمّا العواملُ فتلك التي لم يُفارِقْ فيها أبو حيّانَ مَنهجَ النّحويينَ، والبَصريّونَ خاصّةً، فهو يراه كامنًا في التركيبِ، يشدُّ عَضُدَه، ويقوّي أركانَه، وقدّ ردَّ البحثُ ما ذهبَت إليه الدكتوره خَديجة الحَديثي مِن أنّه تَبعَ ابنَ مَضاءٍ في إلغائِهِ العَواملَ.

وقد وَقفَ البَحثُ على ما شاعَ مِن ظاهِريّة أبي حيّانَ، وانتهى إلى أنّه لم يَعرضْ لهذه المسألةِ مباشرةً، وإن تَمذهَبَ أبو حيّان في مُستهلِّ حياتِهِ للظاهرِيّةِ. وإن كانَ لها عندَه مظاهرُ تجلّتْ فيها ففي مسألتي السّماعِ والقِياسِ، أمّا في العِلَلِ والعَوامل فأثرُها خافِتٌ، وضَوؤها باهِتٌ، فعَقليّةٌ كعقليّةِ أبي حيّانَ لا يمكنُ أنْ يُحيطُ بها مَذهَبٌ، أو جماعَةٌ.

وتَناولَ البَحثُ في نِهايتِهِ مَصادِرَ تَوثيقِ أبي حَيّانِ مِن الأعلامِ والقَبائلِ والجَماعاتِ والكُتُبِ، وتَتبّعَ سَهمَهُ في ذلِكَ، وبَيّنَ الكمَّ الكَبيرَ الذي نَقَلَ عنه، وأخذَ

منهُ، وعلى رأسِهم نُحاةُ المشرِقِ، فأصحابُه الأندلسيّونَ والمغارِبَةُ. وأخيرًا وَقفَ على الكُتُبِ المفقودَةِ أو المخطُوطَةِ التي نَقَلَ مِنها أبو حيّانَ، فَسجَّلَها وَسَجَّلَ مُؤلّفيها.

وبَعدُ، فأرجو اللهَ سُبحانَه أنْ يَنفعَ بهذا العَمَلِ الذي قامَ على سِفرٍ جَليلٍ مِن أسفارِ العَربيّةِ، حازَ رَكَائِزَ التّميّزِ، وجَمعَ أطرافَهُ، وأنْ يَكونَ عَونًا لِلباحثينَ في تَجلِيتَهِ، ودِراسَةِ جَوانِبِهِ، بما يَتلاءمُ مَعَ قِيمتِهِ، ومكانته.

واللهُ الموَفّقُ مِن قَبلُ ومِن بَعدُ.

❁ ❁ ❁

قائمة المصادر والمراجع

١. الإحاطة في أخبار غرناطة، لمحمد بن عبد الله بن سعيد السلماني اللوشي الأصل، الغرناطي الأندلسي، أبو عبد الله، الشهير بلسان الدين ابن الخطيب (المتوفى: ٧٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت١٤٢٤ هـ.

٢. ارتشاف الضّرب من لسان العرب، أبو حيّان الأندلسي، تحقيق د.رجب عثمان محمّد، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة١٩٨٢م.

٣. الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى، لنور الدين علي بن محمد بن سلطان المشهور بالملا علي القاري، تحقيق محمد الصباغ، دار الأمانة / مؤسسة الرسالة، بيروت١٣٩١ هـ - ١٩٧١م.

٤. الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط١، دار الجيل - بيروت - ١٤١٢ - ١٩٩٢.

٥. إِعراب القراءات السّبع وعللها، ابن خالويه، حقّقه وقدّم له د.عبد الرحمن العثيمين، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة١٩٩٢م-١٤١٣هـ.

٦. إِعْراب القراءات الشّواذّ، أبو البقاء العكبري، تحقيق محمد السيّد عزّوز، ط١، عالم الكتب، بيروت ١٤١٧- ١٩٩٦م.

٧. الأعلام، لخير الدّين الزّركلي، بيروت١٩٧٤م.

٨. إنباه الرواة على أنباه النحاة، للقفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، ١٩٧٣م.

٩. الأغاني، أبو الفرج الأصبهاني، تحقيق: علي مهنا وسمير جابر، دار الفكر

للطباعة والنشر- لبنان.

١٠. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، جمال الدين ابن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ط٥، دار الجيل - بيروت - ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

١١. بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة، أبو جعفر الضبي، دار الكاتب العربي – القاهرة، ١٩٦٧م.

١٢. بغية الوعاة في طبقات اللّغويّين والنّحاة، جلال الدّين السّيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيس البابي الحلبي، مصر١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

١٣. البلغة في تاريخ أئمّة اللّغة، الفيروز أبادي، تحقيق محمّد المصري، منشورات وزارة الثّقافة، دمشق ١٩٧٩م.

١٤. تاريخ الأمم والملوك، لمحمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت١٤٠٧هـ.

١٥. تاريخ بغداد، لأحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية – بيروت.

١٦. تذكرة النّحاة لأبي حيّان الأندلسيّ، تحقيق: د.عفيف عبدالرّحمن، مؤسّسة الرّسالة، ط١، ١٩٨٦م.

١٧. التذييل والتكميل في شرح التسهيل، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق د.حسن هنداوي، دار القلم دمشق. ونسخة أخرى: مخطوط محفوظ في دار الكتب المصريّة برقم٦٠١٦.

١٨. تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، ط١، دار الكتب العلمية – لبنان، بيروت - ١٤٢٢هـ -٢٠٠١م. ونسخة أخرى: البحر المحيط، أبو حيّان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ

١٩. الجنى الدّاني في حروف المعاني للمرادي، تحقيق: د. فخر الدّين قباوة ومحمّد نديم، دار الآفاق الجديدة، بيروت١٩٨٣م.

٢٠. الحجّة للقرّاء السّبعة، أبو عليّ الفارسي، حقّقه بدر الدّين قهوجي وبشير حويجاتي، ط١، دار المأمون للتّراث، دمشق ١٤١٣هـ_ ١٩٩٣م.

٢١. حجّة القراءات، لأبي زرعة عبدالرحمن بن محمّد بن زنجلة، تحقيق سعيد الأفغاني، ط٥، مؤسّسة الرّسالة، بيروت ١٤٢٢هـ_ ٢٠٠١م.

٢٢. الحجة في القراءات السبع، الحسين بن أحمد بن خالويه أبو عبد الله، تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم، ط٤، دار الشروق- بيروت- ١٤٠١.

٢٣. أبوحيّان النحوي، لخديجة الحديثي، مكتبة النهضة، بغداد، ط١، ١٩٦٦.

٢٤. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط٤، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، ونسخة أخرى: تحقيق: محمد نبيل طريفي، واميل بديع اليعقوب، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت١٩٩٨م.

٢٥. الدّرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، أحمد بن يوسف المعروف بالسّمين الحلبي، تحقيق د.أحمد محمّد الخرّاط، ط١، دار القلم، دمشق١٩٨٦م.

٢٦. ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، لأبي القاسم الزمخشري، تحقيق: عبد الأمير مهنا، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، بيروت ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.

٢٧. السبعة في القراءات، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد البغدادي، تحقيق: شوقي ضيف، ط٢، دار المعارف – مصر – ١٤٠٠هـ.

٢٨. سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز – مكة المكرمة – ١٤١٤ – ١٩٩٤.

٢٩. (سنن الترمذي)، الجامع الصحيح، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي،تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٠. سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي،ط٩، مؤسسة الرسالة–بيروت– ١٤١٣م.

٣١. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، قاضي القضاة بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي المصري الهمداني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر– سوريا١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

٣٢. شواذ القراءات لأبي نصر الكرماني، تحقيق د. شمران العجلي، مؤسسة البلاغ، بيروت.

٣٣. صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر)، لمحمد بن إسماعيل أبي عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط٣، دار ابن كثير،

اليمامة- بيروت ١٤٠٧-١٩٨٧م.

٣٤. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٥. ضرائر الشعر لابن عصفور، تحقيق: السيد ابراهيم محمد دار الأندلسي، ط٢، بيروت١٩٨٢.

٣٦. طبقات الشافعية، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة (ت ٨٥١ هـ)، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧ هـ.

٣٧. طبقات النّحويّين واللّغويّين، أبو بكر الزّبيدي، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعارف. العقد الفريد، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان١٤٢٠هـ١٩٩٩م.

٣٨. غاية النهاية في طبقات القراء، لابن الجزري، عني بنشره لأول مرة عام ١٣٥١هـ ج. برجستراسر، مكتبة ابن تيمية.

٣٩. الكامل في اللغة والأدب، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٣، دار الفكر العربي - القاهرة١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

٤٠. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، المشهور باسم حاجي خليفة، مكتبة المثنى – بغداد،١٩٤١م.

٤١. غريب الحديث، لأبي الفرج بن الجوزي، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت١٩٨٥م.

٤٢. الفائق في غريب الحديث، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: علي

محمد البجاوي –محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعرفة – لبنان.

٤٣. اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان١٤١٩ هـ١٩٩٨م.

٤٤. المؤتلف والمختلف للآمدي، تحقيق عبدالسّتّار أحمد فرّاج، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة١٩٦١م.

٤٥. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات لابن جني، تحقيق علي النجدي ناصف، ود. عبد الفتاح شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة ١٩٩٤.

٤٦. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ط١، دار الكتب العلمية – لبنان – ١٤١٣هـ– ١٩٩٣م.المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، تحقيق محمّد جاد المولى وعلي البجّاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، صورة طبق الأصل عن طبعة دار إحياء الكتب، دار الفكر، بيروت.

٤٧. معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ط١، دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤١١ هـ – ١٩٩١م.

٤٨. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جمال الدين ابن هشام الأنصاري، تحقيق: د. مازن المبارك، محمد علي حمد الله، ط٦،دار الفكر – دمشق – ١٩٨٥م.

٤٩. نتائج التحصيل في شرح كتاب التسهيل، الدلائي محمد بن محمد بن أبي بكر

٥٠. نزهة الألباء في طبقات الأدباء، لأبي البركات الأنباري، ط١، المكتبة العصريّة١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٥١. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر- بيروت- ١٣٨٨هـ.

٥٢. النكت الحسان في شرح غاية الإحسان لأبي حيان الأندلسي، تحقيق د. عبد الحسين القتلي، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت ١٩٨٨.

٥٣. نكت الهميان في نكت العميان، صلاح الدين بن أيبك الصفدي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية١٤٢٨هـ٢٠٠٧م.

٥٤. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية – مصر.

٥٥. الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (المتوفى: ٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث – بيروت١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م

٥٦. وفيات الأعيان، ابن خلّكان، تحقيق د.إحسان عبّاس، دار الثّقافة، بيروت.

- **المخطوطات:**

٥٧. مخطوط منهج السالك في الكلام على ألفية بن مالك، دائرة الحفظ والمخطوطات في المكتبة الوطنية الجزائرية.

٥٨. مخطوط منهج السالك في الكلام على ألفية بن مالك، الخزانة العامة في الرباط، وتحمل الرقم (ق٢٢٤/ ١).

Features of Abu-Hayyan's Methodology in "Manhaj Al-Saalik Fi Al-Kalaam ala Alfiyyat Ibn Maalik"

Yaseen Muhammad Yaseen Abu Al-Haija'

College of Arabic

Umm Al-Quraa University

Makkah

Abstract

The current article investigates an unknown book that deals with a well-known grammatical discipline. This book is entitled "Manhaj Al-Saalik Fi Al-kalaam ala Alfiyyat Ibn Maalik" by Abu Hayyaan Al-Andalusi (d. 744 h). The aim of this study is to draw the attention of researchers and scholars to this invaluable book. To achieve my aim, I have attempted to pinpoint the most salient features in Abu Hayyan's methodology of discussion. Hence, the article tackles the main grammatical rules in Abu Hayyan's analysis. Moreover, it shows the most important and various types of sources which he depended upon. Furthermore, the paper has used many texts to indicate different aspects of Abu Hayyan's analysis.

Key words:

Ibn Malik, AL-Alfiyyah, Abu Hayyan Al-Andalusi, Manhaj Al-Saalik, Usool Al-Nahu.

الأثر الصوتي للذلاقة في ظاهرة الإتباع اللفظي
دراسة تطبيقية في كتاب الإتباع لأبي الطيب اللغوي

د. صالح إبراهيم عبد السلام
أستاذ مساعد في علم اللغة بقسم اللغة العربية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة جازان
salehibrahim655@yahoo.com

تاريخ التحكيم: ٢٨/ ١/ ١٤٣٧ تاريخ الإجازة: ٧/ ٤/ ١٤٣٧

المستخلص:

حصلت أصوات الذلاقة على النصيب الأكبر للتغير الصوتي لظاهرة الإتباع اللفظي حيث يقع عليها الاختيار لتكون بديلة عن صوت أو صوتين في المتبوع مما يلفت إلى ملمح صوتي مهم وهو التناسب بين مفهوم الإتباع اللفظي الذي يهدف إلى تثبيت معنى المتبوع ووضوحه في الأذهان وتجنب تكرار الكلمة بلفظها – وبين أصوات الذلاقة التي تستسيغها الآذان، ويسهل معها النطق.

الكلمات المفتاحية:

الذلاقة، الإتباع اللفظي، الوضوح السمعي، السهولة في النطق، التنوع الصوتي.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد،

فهذا بحث في أصوات الذلاقة وأثرها الصوتي في ظاهرة الإتباع اللفظي حيث لاحظ الباحث تقاربا في المميزات الصوتية بين أصوات الذلاقة وبين الإتباع فقد جمعهما إرادة المتكلم السهولة والخفة في النطق فعندما يتوافق التابع مع المتبوع في الوزن والروي ويخالفه في صوت أو صوتين يكون نصيب الأصوات التي تتسم بالخفة وسهولة النطق وقرب المخرج فيه أكبر من غيرها من الأصوات، وقد وجدنا ميل العربي إلى أصوات الذلاقة حيث تتوفر فيها تلك الصفات الصوتية التي تتسق مع مسوغ الإتباع وغرضه الصوتي.

منهج البحث:

قام الباحث بإحصاء جميع الأصوات التي أخذت موقعها في التابع بديلاً عن الأصوات الواردة في صدر المتبوع، وعدد مرات تكرارها، واتخذ الباحث المنهج الوصفي التحليلي في بيان الأثر الصوتي الذي تقوم به أصوات الذلاقة في ظاهرة الإتباع اللفظي حيث يورد الباحث المثال من الإتباع كما جاء في كتاب الإتباع لأبي الطيب اللغوي (المتوفى سنة ٣٥١هـ) ثم يتناول بالتحليل والتعليل مسوغ إيثار العربي لصوت الذلاقة لإحداث الفارق الصوتي بين المتبوع وتابعه.

أهمية البحث:

لقد حظيت أصوات الذلاقة باهتمام العلماء في القديم والحديث نظرا لما توفرت فيها من مميزات صوتية تعد مفتاحا لتفسير بعض الظواهر اللغوية التي تتسم بإيقاع موسيقي متميز وتنوع في الأداء الصوتي وآلية النطق؛ مثل ظاهرة الإتباع

اللفظي، فقد وجد الباحث علاقة بين أصوات الذلاقة وبين ظاهرة الإتباع اللفظي فسرت من خلالها ميل العربي – في كثير من أمثلة الإتباع – إلى التخالف الصوتي بين المتبوع وتابعه بتحويل صدر المتبوع إلى صوت أو صوتين من أصوات الذلاقة في التابع مع الاتفاق في الوزن والروي.

أهداف البحث:

١ – إحصاء جميع الأصوات الواردة في صدر التابع التي تمثل موضع التخالف الصوتي بين المتبوع والتابع في كتاب الإتباع لأبي الطيب اللغوي ورصد التغير الصوتي الذي حدث للتابع.

٢– بيان أن أصوات الذلاقة هي الأكثر وروداً والأوسع تكراراً في التحول الصوتي الذي يصيب التابع.

٣– الكشف عن مسوغ إيثار العربي لأصوات الذلاقة وكثرة ورودها في صدر التابع عن غيرها من الأصوات.

٤ – إثبات العلاقة بين الذلاقة والإتباع اللفظي، والتأثير الصوتي الناتج عن هذه العلاقة.

الدراسات السابقة:

لم أجد دراسة صوتية خالصة تبين العلاقة بين أصوات الذلاقة وبين ظاهرة الإتباع اللفظي ولكنني وجدت بعض الدراسات والبحوث العلمية تتناول دور أصوات الذلاقة في تشكيل بنية النص الشعري وكذلك عن ظاهرة الإتباع في اللغة العربية، وكان منها:

١ –الإتباع في اللغة. د. علي حسين البواب.

٢- الإتباع والمزاوجة في ضوء الدرس اللغوي الحديث. د.عطية سليمان أحمد.

٣- أصوات الذلاقة في البحث اللغوي. د. علي حسن مزبان.

٤- دور الذلاقة في بنية النص الشعري " أنشودة المطر " أنموذجاً. خلف خازر الخريشة.

إلى جانب ما حفل به البحث من آراء لعلمائنا القدماء والمحدثين مما هو مثبت في أثناء البحث.

وقد قسمت البحث بعد المقدمة إلى مدخل نظري وإحصائي تحدثت فيه عن أصوات الذلاقة وعن ظاهرة الإتباع اللفظي، وبينت العلاقة الصوتية بينهما، وقدمت إحصاء للأصوات المبدلة في كل أمثلة الإتباع الواردة في كتاب أبي الطيب اللغوي، وعدد مرات تكرارها في التابع، ثم الدراسة التطبيقية التي قسمتها إلى مبحثين هما:

المبحث الأول: الإتباع بلفظ واحد، وينقسم إلى:

١- الإتباع بتغيير فاء الكلمة.

٢- الإتباع بتغيير فاء الكلمة وعينها (أحدهما ذلاقة أو الاثنان من الذلاقة)

المبحث الثاني: الإتباع بأكثر من لفظ وينقسم إلى:

١- الإتباع بتغيير فاء الكلمة.

٢- الإتباع بتغيير فاء الكلمة وعينها (أحدهما ذلاقة أو الاثنان من الذلاقة)

وأنهيت بحثي بخاتمة بينت فيها أهم نتائج البحث ثم قائمة المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في البحث.

وأسأل الله التوفيق والسداد في القول والعمل، والحمد لله رب العالمين.

مدخل نظري وإحصائي:

أصوات الذلاقة في العربية ستة: اللام، والراء، والنون، والفاء، والباء، والميم، قال الخليل بن أحمد: "اعلم أن الحروف الذُّلْق والشفوية ستة وهي: ر ل ن ف ب م، وإنما سميت هذه الحروف ذلقا لأن الذلاقة في المنطق إنما هي بطرف أسلة اللسان والشفتين وهما مدرجتا هذه الأحرف الستة، منها ثلاثة ذليقة ر ل ن، تخرج من ذَلْق اللسان (من طرف غار الفم) وثلاثة شفوية: ف ب م، مخرجها من بين الشفتين خاصة "(١).

وتتميز أصوات الذلاقة بسمتين مهمتين هما:

١-السهولة واليسر في النطق.

٢-الوضوح السمعي فهي أكثر الأصوات الصامتة وضوحا في السمع بعد أنصاف الحركات وهي الواو والياء.

وتعتمد هاتان السمتان على الصفات الصوتية لأصوات الذلاقة فالانفجارية أيسر في النطق وأوضح في السمع من الاحتكاكية. والمجهورة أيسر في النطق وأوضح في السمع من المهموسة(٢).

وقد وجدنا كل أصوات الذلاقة انفجارية مجهورة ما عدا صوت الفاء فهو احتكاكي مهموس، وقد جاء ضمن أصوات الذلاقة لقرب مخرجه من أصوات الذلاقة؛ وقد سوَّى د. كمال بشر بين الباء والفاء في سهولة النطق ودنو المخرج بقوله: "سَوَّغ كثرة ورود (الباء والفاء) وكثرة استعمالهما النسبي في الكلام العربي سهولة نطقهما وخفة تناولهما لخروجهما من أدنى مخارج النطق، تلك المخارج

(١) العين ١/ ٥١

(٢) ينظر: الأصوات اللغوية د.سمير إستيتية ١٦٩- ١٧٠ و في اللهجات العربية د.إبراهيم أنيس ٩٤-٩٥

التي تتمثل في الشفتين في حال الباء والأسنان العليا والشفة السفلى في حال الفاء. وهي مخارج – كما ترى – لا تحتاج إلى عناء أو مجهود يذكر عند استخدامها في عملية النطق "(١).

وبذلك تكون من أهم صفات أصوات الذلاقة قرب المخرج وسهولة النطق والوضوح السمعي، يقول الخليل: "فلما ذَلَقَتِ الحروفُ الستة ومَذَلَ بهنَّ اللسان وسهلت عليه في المنطق، كثرت في أبنية الكلام "(٢).

وكثرة ورود تلك الأصوات في الكلام يورث الألفة عند أبناء اللغة يقول د.إبراهيم أنيس: "يترتب على كثرة الشيوع الألفة فكثرة تردد التركيب في اللغة يكوِّن عند أهلها عادة من العادات اللغوية. "(٣).

وترجع كثرة ورود أصوات الذلاقة في الكلام العربي لا سيما في بناء الرباعي والخماسي حيث لا يحكم على عربية هذا البناء إلا باشتماله على صوت أو صوتين من الذلاقة – إلى أنها مستساغة في السمع سهلة النطق ذات وضوح سمعي ناتج عن صفات صوتية مميزة لهذه الأصوات الستة، يقول مكي القيسي في أصوات الذلاقة: "هي أخف الحروف على اللسان وأحسنها انشراحا وأكثرها امتزاجا بغيرها وهي ستة أحرف: ثلاثة تخرج من الشفة، ولا عَمَلَ للسان فيها وهي: الفاء والباء والميم وثلاثة تخرج من أسلة اللسان إلى مقدم الغار الأعلى، وهن: الراء والنون واللام يجمع الستة هجاء قولك: "فر من لب " فهذه الستة هي المذلقة والمصمتة هي ما عدا هذه الستة من الحروف... فلست تجد كلمة كثرت

---

(١) علم الأصوات ٣٦٧

(٢) العين ١/ ٥٢

(٣) موسيقى الشعر ٢٧

حروفها في كلام العرب إلا وفيها حرف من الحروف المذلقة الستة المذكورة، أو الألف، ولا تنفرد المصمتة بكلمة تكثر حروفها، فاعرف هذا الأصل فإنه أصلٌ مُثَقِّفٌ لكلام العرب، دال على حكمة الله – جل ذكره – في لغتها مُنَبِّه على أن في الحروف مُسْتثقلا ومُسْتخَفا"(١).

ويذكر د.كمال بشر الطاقة التوظيفية العالية التي تتمتع بها أصوات الذلاقة بقوله: ''إن اللام والميم والنون والراء انفردت (مع الفاء والباء) بتشكيل نمط خاص من الأصوات، عرف بأصوات الذلاقة أي أصوات في مفهومها البلاغي والأدائي تنماز بسهولة النطق وخفته، كما تنماز بكثرة التوظيف في اللغة"(٢). ويذكر خاصة صرفية لأربعة من أصوات الذلاقة وهي التي تسمى بالأصوات البينية بقوله: ''وقد ذكر بعضهم خاصة صرفية للام والميم والنون والراء، مضافا إليها الواو، وجمعوها في قولهم (ولنمر). فقد نص الصرفيون على أن الفعل الثلاثي المتعدي الدال على المعاني الحسية وفاؤه أحد هذه الحروف (ولنمر) لا تأتي مطاوعته على انفعل وإنما تأتي على افتعل "(٣).

ومن الخواص الصوتية التي تنماز بها أصوات الذلاقة شيوعها وكثرة دورانها في الكلام حيث " أثبتت الدراسات الحاسوبية لجذور (الصحاح) و (لسان العرب) و (تاج العروس) أن أكثر الحروف دورانا في العربية هي: الراء واللام والنون والباء والميم، ثم العين والقاف والدال والفاء والسين، ويتبين من هذه النتيجة العلمية الدقيقة أن حروف الذلاقة التي اعتدها الخليل وهي: (اللام والنون والراء والفاء

---

(١) الرعاية ١٣٦

(٢) علم الأصوات ٣٥٩

(٣) نفسه هامش الصفحة٣٥٩

والباء والميم) جاءت أولا ما عدا الفاء، أما من حيث تشكل هذه الحروف في الأبنية فقد أظهرت الدراسات الحاسوبية أن أكثر الحروف ترددا في الرباعي والخماسي هي حروف الذلاقة إضافة إلى شيوعها في الثنائي والثلاثي، مما يؤيد فكرة كثرتها في الكلام عامة "(١).

ويسمي بعض المحدثين اللام والميم والنون والراء والياء في (ميسرة) بالأصوات المائعة "وهي أصوات استمرارية يتسع مجرى الهواء عند نطقها، بما يقرب من اتساعه عند نطق الحركات، وإن لم يبلغه. وتكاد تكون حركة الهواء غير مسموعة عند نطقها. وهذه الأصوات إما فموية، بمعنى أن تيار الهواء يخرج من الفم فقط عند نطقها، وذلك مثل اللام والراء والياء (ياء ميسرة). وإما أنفية، بمعنى أن تيار الهواء يخرج فقط من الحجرة الأنفية عند نطقها كالميم والنون. ولا شك في أن درجة الوضوح السمعي للموائع أعلى من درجة الوضوح السمعي للأصوات الوقفية والاحتكاكية. وقد ذهب بعض العلماء إلى أن للموائع ملامح صائتية، وأخرى صامتية. وهم بذلك يشيرون إلى اتساع مخرج الموائع الذي يشبه اتساع مخرج الحركات وإن لم يبلغه. وهذا يشير من ناحية أخرى إلى اتفاق الموائع مع سائر الصوامت، من حيث إن للجميع وظيفة صامتية، ومن حيث إن لها جميعا مواضع نطق، وهو الأمر الذي ليس متوافرا للحركات"(٢).

وحصول أصوات الذلاقة على النصيب الأكبر في التغير الصوتي لظاهرة الإتباع اللفظي حيث يقع عليها الاختيار لتكون بديلة عن صوت أو صوتين في المتبوع – يلفت إلى ملمح صوتي مهم وهو التناسب بين مفهوم الإتباع الذي يهدف

---

(١) أصالة علم الأصوات عند الخليل د. أحمد قدور ٦٢

(٢) الأصوات اللغوية . د.سمير إستيتية ١٦٢

إلى تثبيت معنى المتبوع ووضوحه في الأذهان ويدفع الاستثقال والكراهة من تكرار الكلمة بلفظها وبين أصوات الذلاقة التي تستسيغها الآذان ويسهل معها النطق.

فالإتباع في الأصل يهدف إلى الانسجام الصوتي ويحقق الخفة في النطق يقول العلايلي: "الإتباع خفة وذلاقة"(١). واستعمال العلايلي كلمة ذلاقة في بيان مسوغ الإتباع وهدفه يدل على الصلة الواضحة بين المصطلحين ومن هنا جاءت فكرة البحث التي ترمي إلى بيان دور أصوات الذلاقة في ظاهرة الإتباع اللفظي.

وفضلا عما سبق فإننا نلفت النظر إلى أن التخالف الصوتي بين التابع والمتبوع يكون دائما في أولهما مع الاتفاق في حرف الروي وهذا له وقعه على الأذن وعذوبته في النطق حيث نجد التغير الصوتي في الغالب ينحو إلى اختيار أصوات ذات خصائص صوتية تتسم بالسهولة والعذوبة والوضوح السمعي مما يدل على أن الإتباع اللفظي جاء لغرض صوتي يتجلى في أوجه الاتفاق في حرف الروي والاختلاف الصوتي في صدر التابع والمتبوع، ويضاف إلي ذلك أن موقع الصوت من الكلمة يؤثر في إيحائه المعنوي وإيقاعه الصوتي يقول د.حسن عباس: "إن الحرف القوي يأخذ صوت أقصى إيحاءاته في القوة والشدة والفعالية والغلظة، عندما يقع في أول اللفظة. إذ لابد للصوت أن يشد على أي حرف يقع في أولها أكثر مما يشد عليه في وسطها، ليشد عليه أقل ما يكون الشد في نهايتها"(٢).

وبناء على ذلك فقد سمى أحد الدارسين المحدثين تلك الظاهرة بالإتباع الإيقاعي يقول: "قد تخضع بعض الأنماط التي حُمِلت على الإبدال لعملية موسيقية أخرى، وهي ما أطلقت عليه الدراسة " الإتباع الإيقاعي " ونعني به ذلك

---

(١) مقدمة لدرس لغة العرب . عبدالله العلايلي ٢١٨

(٢) خصائص الحروف العربية ومعانيها ٤٥

الميل الطبيعي من أبناء اللغة الذي يدفعهم إلى العناية الموسيقية الإيقاعية بألفاظهم الكلامية، فيزاوجون مزاوجة موسيقية بين اللفظة ولفظة أخرى تساويها إيقاعيا، كما في:عطشان نطشان مثلا،وإذ نلاحظ أن كلمة نطشان لا معنى لها، ولكنها تحمل في هذه الأنماط وظيفة إيقاعية فقط "(١). " فأكثر أمثلة الإتباع جاءت مطابقة للمتبوع زِنةً، موافقة له رويّـًا "(٢).

ويشرح ذلك قولَ د.إبراهيم أنيس: ‘‘من مظاهر الموسيقى في نثر اللغة تلك العبارات الكثيرة التي تشتمل على ما يسمى بالازدواج أو المزاوجة مثل حسن بسن ونحو هذا من عبارات تنتهي بكلمات لا معنى لها، ولا تستعمل مستقلة وإنما جيء بها لتقوية البنية فيما يسبقها من كلمات بترديد الأصوات المماثلة وإن لم تفد معنى جديدا في غالب الأحيان "(٣).

وقد ذكر ابن قتيبة سبب الإتباع بقوله: ‘‘وربما جاءت الصفة فأرادوا توكيدها واستوحشوا من إعادتها ثانية لأنها كلمة واحدة، فغيروا منها حرفا ثم أتبعوها الأولى كقولهم: (عطشان نطشان)، كرهوا أن يقولوا: عطشان عطشان فأبدلوا من العين نونا. وكذلك قولهم: (حسن بسن) كرهوا أن يقولوا حسن حسن فأبدلوا من الحاء باء"(٤).

ويرمي العربي من وراء الإتباع اللفظي إلى تقوية معنى المتبوع وتثبيته، وكذلك تقوية البناء الصوتي للمتبوع بالإتيان بلفظ أو أكثر على زنة المتبوع ورويه فقد "روي أن بعض العرب سئل عن هذا الإتباع فقال هو شيء نَتِدُ به كلامنا " أي:

---

(١) المحمول على التغير الاتفاقي في الإتباع اللغوي . د.آمنة الزعني ود.يحيى عبابنة ٤٢

(٢) الإتباع في اللغة . د.علي حسين البواب ١٣٦

(٣) دلالة الألفاظ ٢٠٤

(٤) تأويل مشكل القرآن ٢٣٦- ٢٣٧

نقويه ونثبته "[١]. فالتابع جاء لتحقيق هذه الغاية ونقول كما قال أئمتنا أن التابع ليس له معنى يستقل به ومن أجل ذلك لم ننشغل بإثبات معنى للتابع يضيف إلى معنى المتبوع شيئا "قال أبو بكر: سألت أبا حاتم عن بَسَن فقال: لا أدري ما هو"[٢]. ولذلك كانت معالجتنا للظاهرة صوتية خالصة تعتمد على بيان سبب إيثار صوت على صوت آخر وإثبات العلاقة الصوتية للأصوات المتخالفة في التابع والمتبوع.

وقد فرق أبو الطيب اللغوي بين الإتباع والتوكيد حيث بين أن الإتباع ما جاء لتقوية معنى المتبوع ولم يجز إفراده في الكلام، وأما التوكيد فله معنى مستقل عند انفصاله عن المتبوع، يقول:"الإتباع ما لم يختص به بمعنى يمكن إفراده به، والتوكيد ما اختص بمعنى وجاز إفراده "[٣].

ومعنى ذلك أن اللفظ التابع "إن لم يكن له معنى في نفسه أو كان له معنى المتبوع، ولم يجئ إلا لِيَتِدَ ما قبله ويقويه ثم لا يتكلم به مفردا كان (إتباعـًا) وإن كان يشارك اللفظة الأولى أو المتبوع في المعنى، فأفاد في تقويتها وأمكن إفراد التابع في الكلام كان تأكيدا"[٤].

فالتابع إذا انفصل عن سياقه لم يدل على المعنى الذي دل عليه في سياقه مع المتبوع. يقول أبو الطيب: ‘‘إنه لكثير بثير بذير بَجير كله إتباع، والبثير من قولهم: ماء

---

(١) الإتباع لأبي الطيب ٢و الإتباع والمزاوجة لابن فارس ٢٨ وينظر: الفائق في غريب الحديث للزمخشري ٣/ ٣٢٦

(٢) جمهرة اللغة لابن دريد ٣/ ٤٢٩

(٣) الإتباع ٣

(٤) مقدمة تحقيق الإتباع . عزالدين التنوخي ٧

بَثْرٌ: أي كثير إلا أنه لا يقال: شيء بثير أي كثير إلا على وجه الإتباع "(١). ومعنى ذلك أن اللفظ التابع قد يكون له معنىً ولكنه لا يستعمل بهذا المعنى الذي يفيده في الإتباع منفردا، يقول أبو الطيب:" إنهم يقولون:(رجل شحيح نحيح)، و (نحيح) مأخوذ من قولهم: نَحَّ بالحِمْل وأَنَحَّ: إذا ضعف من حمله فكأن معنى النحيح الذي يضعف قلبه عن إخراج شيء، إلا أنه لا يقال: رجل نحيح إذا كان كذلك مفردا. إنما يستعمل مع الشحيح "(٢).

ويجمل بنا الإشارة إلى أن أبا الطيب اللغوي ذكر في كتابه الإبدال بعض أمثلة الإتباع، منها قولهم "رجل ضئيل بَيِّن الضآلة، وبئيل بَيِّن البآلة، وقد يقال: ضئيل بين الضؤولة وبئيل بين البؤولة وهي النحافة، وقد ضؤل الرجل يضؤل وبؤل يبؤل"(٣). واللفظ مذكور في كتابه الإتباع يقول: "وإنه لضئيل بَئيلٌ، وقد ضَؤل وبَؤُلَ، وهو يَضْؤل ضآلة، ويبؤل بآلة وبُؤولة "(٤).

ولا نقصد في بحثنا دراسة الإبدال في ظاهرة الإتباع فحسب،وإنما أردنا إثبات خاصية صوتية للإتباع مال إليها العربي بحسه اللغوي الراقي حيث لاحظنا تكرار بعض الأصوات التي تتميز بصفات صوتية معينة على غيرها منسجما في ذلك مع المقصد الذي أتى من ورائه بهذه الظاهرة اللغوية.

---

(١) الإتباع ١٣

(٢) نفسه ٩٤.

(٣) الإبدال ١/ ١٣-١٤و علق عز الدين التنوخي محقق الكتاب على هذا الإبدال بقوله: "البئيل الصغير النحيف الضعيف مثل الضئيل، وقالوا: ضئيل بئيل، فذهب ابن الأعرابي إلى أنه إتباع، وهذا لا يقوى لأنه إذا وجد للشيء معنى غير الإتباع لم يُقْضَ عليه بالإتباع . ولاحظنا أن التنوخي لم يعلق بشيء حينما وجد هذا التعبير في كتاب الإتباع لأبي الطيب والتزم الصمت عن القول الذي انتقده من ابن الأعرابي.

(٤) ١٤

وأمثلة الإتباع التي تشتمل على تابعين فأكثر قليلة، وسبب قلتها فيما أرى أن التابع إنما يجيء لتقوية معنى المتبوع فحسب؛ فكان الاقتصاد فيه مقصودا إلا إذا دعت الحاجة إلى التكثير وفقا لمتطلبات الموقف، ويؤكد هذا القول أن أمثلة الإتباع بثلاثة ألفاظ فأكثر يقل بكثير عن أمثلة الإتباع التي تشتمل على لفظتين (المتبوع والتابع).

ومن أمثلة التكثير في التوابع مما يدخل في حكم النادر " إنه لكثير نثير بثير بذير عفير وعميرٌ أيضا: يوصف بها كلها الكثرة "(١).

وقبل أن نبدأ في التحليل الصوتي لأمثلة الإتباع اللفظي في البحث نورد إحصاء للأصوات الواردة في صدر التابع والتي تمثل موضع التخالف الصوتي بين المتبوع والتابع، وعدد مرات تكرارها في التابع:

الصوت	العدد	الصوت	العدد	الصوت	العدد	الصوت	العدد	الصوت	العدد
أ	١٢	خ	٣	ش	٦	غ	١	ن	١٨
ب	٢٧	د	٤	ص	١	ف	٣	هـ	٢
ت	٧	ذ	٣	ض	٢	ق	٦	و	٨
ث	١	ر	٥	ط	٠	ك	٤	ي	١
ج	٣	ز	٠	ظ	٠	ل	٢٢		
ح	٠	س	٦	ع	٤	م	٢٧		

ونلاحظ أن جميع أصوات اللغة العربية قد وردت مبدلة في التابع ما عدا الحاء والزاي والطاء والظاء، وأن مجموع المواضع التي ورد فيها إبدال في التابع

(١) الإتباع ٦٢

بلغت مائة وستة وسبعين موضعا، وكان نصيب أصوات الذلاقة فيها مائة واثنين موضعا بنسبة ٥٧,٩٥٪،و تصنيفها على النحو التالي:

الصوت	العدد	الصوت	العدد	الصوت	العدد
ب	٢٧	ف	٣	م	٢٧
ر	٥	ل	٢٢	ن	١٨

ويثبت هذا الإحصاء للتوابع الواردة في كتاب الإتباع لأبي الطيب اللغوي ميل العربي إلى إبدال الصوت الأول في المتبوع وأحيانا الثاني كذلك إلى صوت من أصوات الذلاقة في التابع انسجاما مع المظهر العام للاستخدام اللغوي في العربية التي نجد فيها تلك الأصوات هي الأكثر شيوعا ودورانا في الكلام والأقرب مخرجا والأيسر نطقا وتتمتع بقدر وافر من الوضوح السمعي.

المبحث الأول

الإتباع بلفظ واحد

١ -الإتباع بتغيير فاء الكلمة:

أكثر أمثلة الإتباع اللفظي تنتمي إلى هذا النوع حيث يتم تغيير الصوت الأول للفظ المتبوع، ومن أمثلة ذلك قول أبي الطيب:" قالوا: رَجُلٌ **حاذِقٌ باذِقٌ** "(١).

نلاحظ أن الاختلاف الواقع بين المتبوع والتابع منحصر في فاء الكلمة حيث تحولت الحاء في المتبوع (حاذق) إلى باء في التابع (باذق).

ولنستعرض الخصائص الصوتية للصوتين ومخرج كل منهما لنرى ما بينهما من اتفاق واختلاف ولنرى نسبة الوضوح السمعي بينهما فصوت الحاء (حلقي، احتكاكي، مهموس)وصوت الباء (شفوي،انفجاري، مجهور)(٢).

ومن ذلك يتضح أن الصوتين متباعدان من ناحية المخرج، وهما مختلفان في الملامح الصوتية، وهنا يتضح مسوغ تحول الحاء إلى باء حيث ينتقل التابع إلى نغمة صاعدة تزداد فيها درجة الوضوح السمعي كثيرا في مستهل الكلمة، ويظهر ذلك من خلال الملامح الصوتية فالانفجار أكثر وضوحا في السمع من الاحتكاك والجهر أكثر وضوحا من الهمس. وكان ما بينهما من بُعد في المخرج مسوغا للإتباع حيث تتحقق الخفة.

وهنا يأتي دور تحول الحاء في أول المتبوع إلى صوت ذلاقة وهو الباء وتبرز خاصية صوتية للإتباع اللفظي الذي يؤكد معنى المتبوع ويثبته في الذهن على نحو إيقاعي مستساغ.

---

(١) الإتباع ٢٠

(٢) ينظر: علم اللغة د.محمود السعران ١٥٤- ١٧٨ وعلم الأصوات . د. كمال بشر ٢٤٨- ٣٠٤

❁ وشبيه بهذا المثال قوله: ''إنه **لَعَجِلٌ بَجِلٌ** "[١].

فالتابع هنا على وزن فَعِل ومتفق مع المتبوع في الوزن والروي والاختلاف بينهما في فاء الكلمة حيث تم تحويل صوت العين إلى صوت الباء في التابع.

والعين صوت حلقي، احتكاكي، مجهور[٢]. أما الباء فهي صوت شفوي انفجاري، مجهور.

ونلاحظ أن بين الصوتين تباعداً في المخرج واختلافاً في ملمح صوتي واحد. هو (الاحتكاك / الانفجار) والصوتان متفقان في صفة الجهر.

ويدل ذلك على أن الباء أوضح في السمع من العين لاشتمالها على صفة الانفجار، ولكن الفارق بين الصوتين في نسبة الوضوح السمعي أقل منه في المثال السابق ويرجع ذلك أيضا إلى أن العين ذات تردد عال، وهي مع القاف كما يقول الخليل: ''أطلق الحروف وأضخمها جرساً "[٣]. ويقول د.سمير إستيتية: "قد ذهب سيبويه إلى وصف العين بأنها " بين الرخوة والشديدة تصل إلى الترديد فيها[٤] ". وهذه إشارة ذكية إلى التضييق الذي يصاحب نطق العين فيجعل لها سمتا مميزا بأن تكون بين الرخوة والشديدة، وذات تردد عال يفوق أي تردد لأي صوت احتكاكي... والمعلوم أن الصوت الرنان لابد أن يكون واضحا سمعيا وأن الأصوات الاحتكاكية برمتها ليست واضحة سمعيا"[٥].

ولهذا يتضح قرب صوت العين من أصوات الذلاقة حتى إن علماءنا القدماء

(١) الإتباع ٢٠

(٢) ينظر: علم اللغة . د.محمود السعران ١٧٨ وعلم الأصوات . د. كمال بشر ٣٠٤

(٣) العين ١/ ٥٣

(٤) الكتاب ٤/ ٤٣٥

(٥) الأصوات اللغوية ١٣٩- ١٤٠

عَدّوه من الأصوات البينية[١]. وهي (اللام، والميم، والنون، والراء) وكلها تدخل ضمن أصوات الذلاقة.

وقد جمعت الباء بين اليسر في النطق والوضوح السمعي؛ لأن الصوت الانفجاري أيسر في النطق من الصوت الاحتكاكي، ويعلل د.إبراهيم أنيس هذا المنحى بقوله: "و قد يؤيد نظرية السهولة ذلك التطور الذي حدث في بعض الأصوات الرخوة للغة العربية كالذال والثاء والظاء، إذ أصبحت في لغة الكلام أصواتا شديدة، وهي الدال والتاء والضاد؛ لأنه قد يكون أسهل على المرء وهو يجري بأقصى سرعته أن يصطدم بحائط أمامه من أن يحاول الوقوف قبل الحائط بمسافة قصيرة. وكذلك اللسان قد يسهل عليه الاصطدام بالحنك، والالتقاء به التقاء محكما ينحبس معه النفس، ما يكون من الأصوات الشديدة من أن تقف حركته عند مسافة قصيرة من الحنك؛ ليكون بينهما مجرى يتسرب منه الهواء كما يحدث في الأصوات الرخوة، وليس بغريب لهذا أن تسمع طفلا مصريا يقول في زيت (ديت)"[٢].

❁ ومنه -أيضا-قول أبي الطيب:"يقال للرجل إذا بَهَظَهُ الأمر وكَظَّهُ: إنه **لكَظيظٌ بَظيظٌ**."[٣]

واضح أن الاختلاف بين التابع والمتبوع متمثل في الصوت الأول حيث تحولت الكاف إلى باء في التابع.

ونشير إلى أن موضع إنتاج صوت الكاف من أقصى اللسان مع أقصى

---

(١) ينظر: كتاب سيبويه ٤/ ٤٣٥ والمقتضب للمبرد ١/ ٣٣١ وسر صناعة الإعراب لابن جني ٦١

(٢) الأصوات اللغوية ٢١٩

(٣) الإتباع ١٧

الحنك، يقول د.كمال بشر: "يتكون هذا الصوت برفع أقصى اللسان تجاه أقصى الحنك الأعلى (أو الحنك اللين) والتصاقه به، ليسد مجرى الهواء من الأنف، ويضغط (أي يقف) هذا الهواء لمدة قصيرة من الزمن، ثم يطلق سراح المجرى الهوائي، فيحدث انفجار مفاجئ. ولا يتذبذب الوتران الصوتيان حال النطق به، فالكاف إذن صوت حنكي قصي وقفة انفجارية مهموس "(١).

وأما الباء فكما أوضحنا من قبلُ صوت شفوي، انفجاري، مجهور. وهذا يدل على تباعد ما بين مخرج الكاف والباء الشفوية. وهما متفقان في صفة الانفجار ومختلفان في صفة الجهر والهمس.

وقد لاحظ الدارسون عدم استقرار صفة الانفجار للكاف عند سكونها وعند إتباعها بكسرة إذ إنها تتحول إلى صوت احتكاكي فيما يسمى عند القدماء بالكشكشة "أي إشراب الكاف شيئا من صفات صوت الشين، وهو احتكاكي صرف، وفيه تفش ظاهر ولاحظوا أن هذه الكشكشة تصيب الكاف إذا كانت مكسورة "(٢). وقد عد المبرد الكاف من أصوات القلقلة(٣) وهي التي يجب إتباعها بصويت عند سكونها حفاظا على صفة الانفجار فيها وتجنبا لتسرب الهواء الذي يحدث نوعا من الاحتكاك(٤).

ونخلص من هذا كله إلى أن تحويل صوت الكاف إلى باء في التابع جاء تحقيقا لمبدأ السهولة واليسر في النطق؛ فتكرار لفظ (كظيظ) بغرض توكيد المعنى وتثبيته أثقل في النطق مما لو استبدلناه بالتابع (بظيظ) فهنا تحقق تثبيت المعنى

---

(١) علم الأصوات ٢٧٣

(٢) علم الأصوات . د.كمال بشر ٢٧٥

(٣) ينظر: المقتضب ١/ ٣٣٢ والنشر في القراءات العشر لابن الجزري ١/ ٢٠٣

(٤) ينظر: علم الأصوات . د.كمال بشر ٢٧٥

وتقويته بطريقة إيقاعية مستساغة ويسيرة في النطق وتدفع - أيضا – الملل الذي يحدثه تكرار الكلمة بلفظها.

❁ ومنه – أيضا – قول أبي الطيب: "يقال: **خَصِيَ بَصِيَ**، ويُدْعى على الرجل فيقال: ما لَهُ خَصاهُ الله وبَصاهُ !"(١).

فقد تحولت الخاء في أول المتبوع إلى باء في التابع ولنستعرض الفرق بين الصوتين لنقف على جانب من المميزات الصوتية لظاهرة الإتباع.

فصوت الخاء من أصوات الحلق وهي "الحاء، والعين، والغين، والخاء" التي تشترك معا في صفة الاحتكاك مما يقلل من نسبة الوضوح السمعي للصوت "فعند النطق بالخاء يندفع الهواء مارا بالحنجرة فلا يحرك الوترين الصوتيين، ثم يتخذ مجراه في الحلق حتى يصل إلى أدناه إلى الفم"(٢). فصوت الخاء حلقي، احتكاكي، مهموس. والباء كما أوضحنا صوت شفوي، انفجاري، مجهور.

وهذا المثال واضح الدلالة على أن العربي قد انتقل من صوت استهلالي بعيد المخرج قليل الوضوح في السمع إلى صوت قريب المخرج واضح في السمع، وأيسر في النطق.

❁ ويدخل في زمرة هذا الباب ما أورده أبو الطيب: "يقال: إنه **لقليل بليل**"(٣).

فقد وقع تحول صوتي في أول الكلمة بتغيير القاف في المتبوع إلى باء في التابع، ونقاط الاتفاق والاختلاف بين الصوتين تتضح من خلال بيان مخرجيهما، وصفاتهما الصوتية. فالقاف صوت ينطق من منطقة اللهاة و" هي الجزء الذي يمثل

---

(١) الإتباع ١٨

(٢) الأصوات اللغوية . د.إبراهيم أنيس ٨٥

(٣) الإتباع ١٣

نهاية سقف الحنك الطري، ويقع بين التجويف الأنفي وتجويف الفم"[١]. و" يتم في هذه المنطقة إنتاج صوت واحد هو القاف، ويتم إنتاجه عن طريق اتصال مؤخر اللسان بمنطقة اللهاة مع الطبق اللين (بصورة لا تسمح بمرور الهواء)، يعقبه تسريح فجائي له (انفجاري)"[٢] والقاف عند القدماء صوت مجهور[٣]. إلا أن القاف في معظم اللهجات العربية الحديثة وبين مجيدي القراءات في مصر صوت مهموس[٤].

وسوف نعتمد على وصف القدماء للقاف بأنها مجهورة؛ لأن أمثلة الإتباع التي نتناولها في البحث قد نطق بها العربي في القديم ورواها قدماؤنا في كتبهم.

وعلى هذا فصوت القاف في مثال الإتباع صوت لهوي، انفجاري، مجهور.

وبناء عليه فالاختلاف الواقع بين القاف والباء منحصر في أنهما متباعدان في المخرج، وأما الصفات الصوتية فهما مشتركان في الانفجار والجهر، وكذلك في صفة القلقلة، وهي الأصوات المجموعة في عبارة (قطب جد)، يقول مكي القيسي: "سميت بذلك لظهور صوت يشبه النبرة عند الوقف عليهن، وإرادة إتمام النطق بهن، فذلك الصوت في الوقف عليهن أبين منه في الوصل بهن، وقيل: أصل هذه الصفة للقاف؛ لأنه حرف ضغط عن موضعه فلا يقدر على الوقف عليه، إلا مع صوت زائد لشدة ضغطه واستعلائه، ويشبهه في ذلك أخواته المذكورات معه. وقد قال الخليل: القلقلة: شدة الصياح، وقال: اللقلقة: شدة الصوت، فكأن الصوت يشتد عند الوقف على القاف فسميت بذلك لهذا المعنى، وأضيف إليها أخواتها لما فيهن من ذلك الصوت الزائد عند الوقف عليهن، والقاف أبينها صوتا في الوقف

---

(١) علم الصوتيات . د.عبدالله ربيع ود.عبدالعزيز علام ١٢١

(٢) دراسة الصوت اللغوي . د.أحمد مختار عمر ٣١٨

(٣) ينظر: كتاب سيبويه ٤/ ٤٣٤ وسر صناعة الإعراب ٢٧٧ والرعاية ١١٧

(٤) ينظر: علم الأصوات . د.إبراهيم أنيس ٨٢

لقربها من الحلق، وقوتها في الاستعلاء "[١].

فالقاف صوت واضح في السمع وقوي بما يتميز من صفة الاستعلاء لكن تكراره في التابع يحدث ثقلا في النطق؛ لذلك حول العربي صوت القاف إلي باء في التابع محافظة على نسبة الوضوح السمعي مع تحقيق السهولة واليسر في النطق وإحداث إيقاع موسيقي ناتج عن التباعد المخرجي بين الصوتين في صدر المتبوع والتابع.

❁ ومنه –أيضا – قول أبي الطيب: "ويقال: إنه **لشحيح بَحيح**، وهو من البُحَّة ولكن لا يجوز إفراده "[٢].

فقد تحولت الشين في أول المتبوع (شحيح) إلى صوت ذلاقة وهو الباء في أول التابع (بحيح)، ولبيان السبب في هذا التحول الصوتي نذكر مخرج كلٍّ منهما وصفاته الصوتية، فقد أورد سيبويه لحروف العربية ستة عشر مخرجا، وقرر أن المخرج السادس هو من وسط اللسان بينه وبين وسط الحنك الأعلى مخرج الجيم والشين والياء، وأما المخرج الخامس عشر فهو مما بين الشفتين مخرج الباء والميم والواو[٣].

وحدد قدماؤنا للشين مجموعة من الصفات الصوتية هي أنه صوت " مهموس رخو (احتكاكي) مستفل منفتح مصمت متفش مرقق ضعيف"[٤]. وأما الباء فهي صوت انفجاري، مجهور.

---

(١) الرعاية ١٢٤ – ١٢٥

(٢) الإتباع ١٧

(٣) ينظر: الكتاب ٤/ ٤٣٣

(٤) تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين للصفاقسي ٩٣

ويتضح أن الفارق الصوتي كبير بين الصوتين، وهما إلى التنافر أقرب إلى التوافق فهما متباعدا المخرج والملامح الصوتية مختلفة كذلك؛ فالشين صوت احتكاكي مهموس، أما الباء فصوت انفجاري مجهور، ودرجة الوضوح السمعي في الباء أكبر من الشين.

ولهذا كان تغير الشين إلى الباء يأتي في إطار تصاعد النغمة الصوتية بزيادة الوضوح السمعي من خلال صوت الباء. ويُسَمِّي قدامانا صوت الشين الحرف المتفشي: "والتفشي هو كثرة انتشار خروج الريح بين اللسان والحنك وانبساطه في الخروج عند النطق بها"(١).

وهذا الانتشار للهواء في الفم عند إنتاج صوت الشين يعطيه بعض القوة، يقول د. فوزي الشايب: "التفشي وهو صفة نطقية خاصة بصوت الشين، والتفشي في الشين كالصفير في الصفريات إطالة للصوت، تمنحه قوة نسبية تجعله يتغلب على مقاربه "(٢).

وإذا كان التفشي في الشين يعطيها بعض القوة فإن القلقلة في الباء تعطيها القوة والشدة، يقول ابن جني:" فالباء لغلظها تشبه بصوتها خفقة الكف على الأرض"(٣).

وأورد مكي القيسي أن الشين " قليلة التصرف في الكلام العربي"(٤). وبمقارنتها بالباء التي تتميز بطاقة توزيعية عالية في الكلام العربي يتضح أن تحول الشين في المتبوع إلى باء في التابع ينحو إلى التماس الأيسر في النطق والأكثر شيوعا في الكلام حتى يكون التابع مستساغـاً في الآذان مقبولاً عند أبناء اللغة.

(١) الرعاية ١٣٥

(٢) أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة . د.فوزي الشايب ٧٦

(٣) الخصائص ٢/ ١٦٣

(٤) الرعاية ١٧٥

وإذا كان الفارق لا يزال واضحاً بين صوت الباء والأصوات التي تبدل منها في نسبة الوضوح السمعي فإن اليسر في النطق المتمثل في قرب مخرج الباء يُعَدُّ أمراً مقصوداً في الإتباع اللفظي يؤكد أن التابع لم يكن شيئا زائدا في اللغة، وإنما جاء لتقوية المعنى وإحداث انسجام صوتي، وإيقاع موسيقي جميل تطرب له الأذن وترتاح له النفس، و"لا عجب فإن اللغة التي تعطي من جانبها ميلاً شديداً للجرس والنغم وتبني الكلمة والأسلوب بناء موسيقيا تترك لسلاسة الإتباع أثراً هاماً."(١)

❁ ونلاحظ الفرق – أيضا – بين الشين واللام في مثال الإتباع الذي أورده أبوالطيب بقوله: "يقال: إنه **لَشَكِسٌ لَكِسٌ**: إذا كان ضَيِّقَ الخُلُقِ "(٢).

فقد تحولت الشين في أول المتبوع (شكس) إلى لام في أول التابع (لكس) وصوت الشين كما أوضحنا في نطقها القديم صوت من وسط الحنك، احتكاكي، مهموس. وأما اللام فصوت لثوي أسناني، جانبي، مجهور(٣).

ونجد الاختلاف في الملامح الصوتية بين صوتي الشين واللام واضحاً، وكذلك في آلية النطق وموضع إنتاج الصوت، ونلاحظ أن اللام تتميز بقرب مخرجها ووضوحها في السمع عن الشين، ويضاف إلى ذلك ما لاحظه العلماء عند نطق الشين بما يعرف بصفة التفشي.

ويعطي التفشي لصوت الشين قوة في النطق إلا أنه يقلل من الوضوح السمعي لفقدان بعض الهواء الذي يشكل صوت الشين بانتشاره وتبعثره في أثناء عملية النطق إلى جانب الضيق في ممر الهواء يقول د.سمير إستيتية: "الهواء المتفشي عند نطق

---

(١) مقدمة لدرس لغة العرب ٢١٧

(٢) الإتباع ٧٨

(٣) ينظر: علم الصوتيات ٢٧٤

الشين ما هو إلا صورة من صور ديناميكية الهواء المؤاتية لحركة اللسان الذي يرتد إلى الخلف نحو خمسة ملمترات، عن الموضع الذي يكون عليه عند نطق السين. ولكن مع هذا الارتداد يجد الهواء مجالا للانتشار على الجانبين. ولا يكاد الهواء يصل إلى منطقة الترشيح التي بين القاطعين الأماميين إلا وقد استُهلك شيء من طاقته، وذلك على خلاف ما يحدث عند نطق السين، فإن ترددات تصل قوية إلى منطقة الترشيح "(١).

❁ ويدفعنا ذلك إلى بيان الفرق الصوتي بين السين واللام في المثال الذي أورده أبو الطيب بقوله: "يقال: هذا طعام **سَيِّغٌ لَيِّغٌ**، و**سائغ لائغ**"(٢)

فقد تحولت السين في مستهل اللفظ المتبوع (سيغ) إلى لام في بداية التابع (ليغ) والفرق الصوتي بين السين واللام يتضح فيما يلي:

فالسين صوت لثوي يتم إنتاجه باشتراك مقدم اللسان مع اللثة العليا خلف الأسنان وهو صوت احتكاكي، صفيري، مهموس(٣).

وأما اللام فهو صوت لثوي أسناني " ينطق باعتماد طرف اللسان على أصول الأسنان العليا مع اللثة، بحيث توجد عقبة في وسط الفم تمنع مرور الهواء، ولكن مع ترك منفذ لهذا الهواء من جانبي الفم أو من أحدهما. وهذا هو معنى " جانبية " الصوت، وتتذبذب الأوتار الصوتية حال النطق به "(٤).

ويوصف صوت اللام – أيضا – بالانحراف، يقول مكي القيسي: "أما اللام

---

(١) الأصوات اللغوية ١٥٩

(٢) الإتباع ٧٦

(٣) ينظر: علم الصوتيات ٢٧٢

(٤) علم الأصوات . د.كمال بشر ٣٤٧

فهو من الحروف الرخوة (الاحتكاكية) لكنه انحرف به اللسان مع الصوت إلى الشدة، فلم يعترض في منع خروج الصوت اعتراض الشديدة ولا خرج معه الصوت كله خروجه مع الرخوة، فسمي منحرفا؛ لانحرافه عن حكم الشديدة وعن حكم الرخوة فهو بين صفتين "(١).

والسين واللام بهذا الوصف قريبا المخرج إلا أن الملامح الصوتية بينهما مختلفة تجعل الوضوح السمعي في صالح صوت اللام الذي يعده علماء الأصوات من الأصوات البينية التي تتميز بقوة الوضوح السمعي يقول د.إبراهيم أنيس:" من النتائج التي حققها المحدثون أن اللام والميم والنون أكثر الأصوات الساكنة وضوحـًا، وأقربها إلى طبيعة أصوات اللين. ولذا يميل بعضهم إلى تسميتها "أشباه أصوات اللين "، ومن الممكن أن تعد حلقة وسطى بين الأصوات الساكنة وأصوات اللين. ففيها من صفات الأولى أن مجرى النفس معها تعترضه بعض الحوائل، وفيها أيضا من صفات أصوات اللين أنها لا يكاد يسمع لها أي نوع من الحفيف، وأنها أكثر وضوحـًا في السمع "(٢).

❁ وتتحول الثاء إلى لام في أول التابع في قولهم "إنه **لَثِقِفٌ لَقِفٌ، وثَقْفٌ لَقْفٌ، وثَقيفٌ لَقيفٌ**، وإنه لَبَيِّنُ **الثَّقافةِ واللَّقافةِ** "(٣).

وعند إنتاج صوت الثاء " يوضع طرف اللسان حال النطق به بين أطراف الثنايا العليا والسفلى بصورة تسمح بمرور الهواء من خلال منفذ ضيق، فيحدث الاحتكاك، مع عدم السماح للهواء بالمرور من الأنف مع عدم تذبذب الأوتار

---

(١) الرعاية ١٣٢

(٢) الأصوات اللغوية ٣٠

(٣) الإتباع ٧٩

الصوتية فالثاء -إذن- صوت مما بين الأسنان احتكاكي مهموس"[١].

وتظهر درجة التخالف واضحة بين الثاء واللام حيث نجد اللام صوتـًا جانبيـًا بين الانفجار والاحتكاك، وهو كذلك صوت مجهور، وبالمقارنة بين الصفات الصوتية للثاء واللام نجد البون شاسعا في درجة الوضوح السمعي بينهما، ولعل ذلك يفسر لنا إيثار العربي تغير الثاء في المتبوع إلى لام في التابع.

❁ وننتقل إلى مثال آخر نجد فيه الطاء في أول المتبوع قد تحولت إلى لام في أول التابع، يقول أبو الطيب: "وقال أبو عمرو يقال: رَجُلٌ **طَبٌّ لَبٌّ** وهو العالِمُ، واللَّبُّ من قولك: رَجُلٌ لَبيبٌ، واللبيب العاقل إلا أنه لا يقال: رجل لَبٌّ مفردا فلذلك جعلناه من الإتباع "[٢].

وتدخل الطاء ضمن المجموعة اللثوية الأسنانية التي يتم إنتاجها باشتراك مقدم اللسان بما فيه طرفه مع اللثة وأصول الثنايا العليا[٣]، وتتسم الطاء بصفة الإطباق حيث " يرتفع مؤخر اللسان نحو أقصى الحنك ويتأخر قليلاً نحو الجدار الخلفي للحلق "[٤].

وقد وصف المحدثون الطاء بأنها صوت مهموس تنطق كما تنطق التاء غير أن الطاء صوت مطبق أما التاء فغير مطبق، ولكن القدماء قد أدخلوا الطاء ضمن الأصوات المجهورة[٥]. ويذهب د. إبراهيم أنيس إلى أن القدماء لم يخطئوا في وصفهم الطاء بالجهر بقوله: "وليس من المحتمل أن يكون القدماء قد خلطوا في

---

(١) علم الأصوات . د.كمال بشر ٢٩٨

(٢) الإتباع ٧٧

(٣) ينظر: علم الصوتيات ٢٧٣

(٤) علم الأصوات . د.كمال بشر ٢٥٠

(٥) ينظر: الكتاب ٤/ ٤٣٤ والمقتضب ١/ ٣٣١ وسر صناعة الإعراب ٢١٧

وصفهم بين صفتي الجهر والهمس فيما يتعلق بهذا الصوت، ولكن الذي أرجحه أن صوت الطاء كما وصفها القدماء كان يشبه الضاد الحديثة لدى المصريين "[١].

وبناء على ذلك فإن صوت الطاء لثوي أسناني انفجاري مطبق مجهور.

ونلاحظ أن مخرج اللام والطاء واحد، وهما متفقان كذلك في صفة الجهر على ما قرره قدماؤنا، ولكن الفرق بينهما في صفة الإطباق والجانبية؛ حيث توصف الطاء بالإطباق الذي يعد من عناصر قوة الصوت، يقول سيبويه في باب الإدغام " إن الطاء وهي مطبقة لا تُجْعَل مع التاء تاء خالصة؛ لأنها أفضل منها بالإطباق"[٢]. ويقول أيضا " والمطبق أفشى في السمع[٣]" وذلك بمقارنته بنظيره غير المطبق " والطاء أقوى الأصوات المطبقة إطباقا بسبب انطباق اللسان على الحنك انطباقا تاما[٤]".

والطاء –أيضا –"أمكن في التفخيم من أخواتها"[٥] على حين نجد اللام صوتـًا "مرققـًا دائمـًا، إلا في لفظ الجلالة (الله) بشرط أن تسبق لامه بمفتوح أومضموم"[٦].

ولتغيير صوت الطاء إلى لام في التابع فائدة صوتية تظهر في الانتقال من التفخيم إلى الترقيق في أول الكلمة مما يعطي تنوعـًا في الإيقاع الصوتي.

❁ ومن أمثلة تحويل العين في أول المتبوع إلى نون في أول التابع قول أبي

---

(١) الأصوات اللغوية ٦٢

(٢) الكتاب ٤/ ٤٤٨

(٣) نفسه ٤/ ٤٦٠

(٤) أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة ٧٢

(٥) الرعاية ١٢٩

(٦) علم الأصوات . برتيل مالمبرج . تعريب/ د.عبد الصبور شاهين ١١٩

الطيب: "يقال: **عِفْريتٌ نِفْريتٌ وعِفْرِيَةٌ نِفْرِيَةٌ**"(١).

وصوت العين -كما أوضحنا من قبل - صوت حلقي، احتكاكي، مجهور، وذو تردد عال وقد أدخله سيبويه ضمن الأصوات البينية بوصفه بأنها "بين الرخوة والشديدة تصل إلى الترديد فيها "(٢). وهو من الأصوات الواضحة سمعياً.

وأما النون فقد وصفه ابن يعيش بالسهولة والامتداد يقول: "النون حرف غني خفيف فيه سهولة وامتداد"(٣). ويتكون من " محصلة ثلاثة عناصر صوتية رئيسية: صوت صادر من الفم نتيجة اتصال حافة اللسان من أدناها إلى منتهى طرف اللسان بما يليها من الحنك الأعلى وما فويق الثنايا اتصالاً تامًا، وصوت صادر من الخيشوم نتيجة مرور هواء الزفير في التجويف الأنفي، وهو ما يعرف بصوت الغنة، وصوت صادر من أقصى الحلق حيث الحنجرة وهو الصوت الذي يعرف باسم الجهر(٤)".

وصوت الغنة الذي تحدث عنه قدماؤنا يسمى عند الأوروبيين (الأنفية)(٥) وهي عبارة عن "إطالة لصوت النون مع تردد موسيقي محبب فيه(٦). وهي "من علامات قوة الحرف"(٧).

فصوت النون لثوي أسناني، أنفي، مجهور.

---

(١) الإتباع ٩٨

(٢) الكتاب ٤/ ٤٣٥

(٣) شرح المفصل ٩/ ١٥٥

(٤) النون في اللغة العربية . د.مصطفى التوني ١٦- ١٧

(٥) ينظر: نفسه ١٨

(٦) الأصوات اللغوية . د.إبراهيم أنيس ٦٩

(٧) الرعاية ١٣١

وبناء على ذلك فالعين والنون متباعدا المخرج، وهما متقاربان في نسبة الوضوح السمعي، والعين أمكن في النطق من النون؛ لأنه لا يجري عليها التحول مثل النون، ولا تتأثر بالأصوات المجاورة تأثر النون التي " يعرض لها من الظواهر اللغوية ما لا يشركها فيه غيرها لسرعة تأثرها بما يجاورها من أصوات... والنون أشد ما تكون تأثرا بما يجاورها من أصوات حين تكون مشكلة بالسكون، وحينئذ يتحقق اتصالها بما بعدها اتصالا مباشرا."(١)

ولعل انتقال العربي من العين في أول المتبوع إلى النون في التابع ناتج عن التنوع في الأداء الصوتي، والتحول من صوت رنان بعيد المخرج إلى صوت قريب المخرج يتصف بالسهولة والامتداد والوضوح السمعي.

❁ ومنه تحول الخاء إلى نون في فاء الكلمة، يقول أبوالطيب: "وإنه **لخَبيثٌ نبيثٌ**"(٢)

فصوت الخاء في المتبوع تحول إلى نون في التابع والفرق الصوتي واضح بين الصوتين، فالخاء صوت حلقي يدخل مع العين ضمن مجموعة الأصوات الحلقية التي تتصف بالاحتكاكية، وهو صوت مهموس أي لا يهتز الوتران الصوتيان عند النطق به، والخاء " ليس بحرف قوي وهي من حروف الاستعلاء إلا أن اللسان مع الخاء يستعلي بالصوت غير منطبق بالحنك "(٣). وهي تتفق في ذلك مع الغين والقاف من حروف الاستعلاء إذ ليس فيها إطباق مع استعلائها(٤).

وأما النون فصوت لثوي أسناني، أنفي، مجهور.

(١) الأصوات اللغوية . د.إبراهيم أنيس ٦٧
(٢) الإتباع ٩٥
(٣) الرعاية ١٢٣
(٤) ينظر: سر صناعة الإعراب ٦٢

فبين الخاء والنون تباعد في المخرج، واختلاف في الصفات الصوتية يجعل معدل الوضوح السمعي للنون أعلى بكثير من الخاء؛ ومن أجل ذلك كانت الفائدة الصوتية للإتباع في هذا المثال حيث غَيَّرَ العربي الخاء في المتبوع إلى نون في التابع التماسا للخفة، والسهولة في النطق، والوضوح السمعي.

❁ وقد حَوَّل العربي – أيضا – الهاء إلى ميم في بعض أمثلة الإتباع نذكر منها ما أورده أبوالطيب: "يقال: إنه **لَهَذِرٌ مَذِرٌ**، والهَذِرُ: الكثير الكلام."(١)

فالهاء في مستهل كلمة (هذر) تحولت إلى ميم في أول التابع، ولبيان الفائدة الصوتية من هذا التحول الصوتي نوضح مخرج كل من الهاء والميم وصفاتهما الصوتية.

ونلحظ أن القدماء عدوا صوت الهاء ضمن الأصوات الحلقية، وقسم سيبويه الحلق إلى ثلاثة مخارج، يقول: "لحروف العربية ستة عشر مخرجا: فللحلق منها ثلاثة: فأقصاها مخرجا: الهمزة والهاء والألف. ومن أوسط الحلق مخرج العين والحاء. وأدناها مخرجا من الفم: الغين والخاء "(٢).

ويقرر المحدثون من علماء الأصوات أن الهاء صوت حنجري "يتكون عندما يتخذ الفم الوضع الصالح لنطق صوت صائت (كالفتحة مثلا)، ويمر الهواء خلال الانفراج الواسع الناتج عن تباعد الوترين الصوتيين بالحنجرة محدثا صوتا احتكاكيا؛ يرفع الحنك اللين ولا يتذبذب الوتران الصوتيان. فالهاء العربي صامت مهموس حنجري احتكاكي "(٣).

---

(١) الإتباع ٨٦

(٢) الكتاب ٤/ ٤٣٣

(٣) علم اللغة. د.محمودالسعران١٧٨-١٧٩و ينظر: علم الأصوات د.كمال بشر٣٠٤-٣٠٥ وعلم الأصوات .مالمبرج ١٢٦

ويفسر د.كمال بشر ما ذهب إليه القدماء بقوله: "لعلهم أطلقوا الحلق على منطقة أوسع من تلك المنطقة المعينة المعروفة بيولوجيا بالحلق والمحصورة بين الحنجرة وأقصى الحنك "[١].

ويصف القدماء الهاء بأنها "خفية لأنها تخفى في اللفظ إذا اندرجت بعد حرف قبلها "[٢].

وأما صوت الميم فعند نطقه "يحبس الهواء حبسا تاما في الفم بأن تنطبق الشفتان انطباقا تاما: يُخفض الحنك اللين فيتمكن الهواء الخارج من الرئتين بسبب الضغط من النفوذ عن طريق الأنف، يتخذ اللسان وضعـًا محايداً، يتذبذب الوتران الصوتيان. فالميم صامت مجهور شفوي أغن"[٣].

وقد استعمل د.محمود السعران مصطلح (أغن) في وصف مخرج الميم وكذلك النون، وهو في ذلك متبع للقدماء، يقول الجزري: "حرفا الغنة هما النون والميم، ويقال لهما الأغنان لما فيهما من الغنة المتصلة بالخيشوم".[٤]

وعند تأملنا للبنية الصوتية للهاء والميم نجد أنهما متباعدان جد التباعد في المخرج، فالهاء تنطق من أبعد المخارج للصوت في العربية وهو الحنجرة، وأما الميم فتنطق من أقرب مخرج وهو الشفتان. والصوتان مختلفان في الصفات الصوتية " فالهاء حرف خَفِي ضعيف، وأنها من الحروف المهموسة ومن الحروف الرخوة"[٥]. ويسميها القدماء بالحرف المهتوت؛ " وذلك لما فيها من الضعف

---

(١) علم الأصوات ٣٠٦

(٢) الرعاية ١٢٧ والنشر في القراءات العشر ١/ ٢٠٤

(٣) علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ١٦٨-١٦٩

(٤) النشر في القراءات العشر ١/ ٢٠٤

(٥) الرعاية ١٥٥

والخفاء"[١]. وأما الميم فتستمد من الجهر قوة، وهي من الأصوات البينية التي تتمتع بوضوح سمعي عالٍ، وكذلك أيسر في النطق من الهاء لقرب مخرجها، وتتصف بصفة الثبات حيث إنها لا يتغير نطقها بتغير اللهجات العربية.

فالفرق واضح بين الصوتين، ومن ذلك يتضح أن العربي حينما انتقل من الهاء في صدر المتبوع إلى ميم في أول التابع - كان يرمي من وراء ذلك السهولة في النطق والوضوح في السمع وتحقيق إيقاع صوتي بالانتقال من الصوت الأبعد مخرجا إلى الصوت الأقرب مخرجا في العربية.

❁ وحول العربي في بعض أمثلة الإتباع السين في أول المتبوع إلى صوت الراء في التابع، يقول أبو الطيب: "يقال: أعطيته المال **سَهْواً رَهْواً**: عن اليزيدي"[٢].

وتنتمي السين والراء إلى مجموعة صوتية واحدة هي الأصوات اللثوية التي مخرجها من اللثة، ولكنهما مختلفان في الصفات الصوتية فالسين "يحدث بأن يعتمد طرف اللسان على اللثة بينما يرفع وسط اللسان نحو الحنك الأعلى؛ ويكون الفراغ بين طرف اللسان وبين اللثة قليل جدا، يرفع الحنك اللين، ولا يتذبذب الوتران الصوتيان. فالسين صامت مهموس لثوي احتكاكي"[٣].

أما صوت الراء فيتم إنتاجه " بأن تتابع طرقات طرف اللسان على اللثة تتابعا سريعا، ومن هنا كانت تسمية هذا الصوت بالمكرر. وهذه الطرقات لا تحدثها حركة عضلية واعية من طرف اللسان، فالذي يحدث أن طرف اللسان يوضع سمحا في موضعه المناسب، ويذبذبه العمود الهوائي. ويحدث الوتران الصوتيان نغمة عند

---

(١) سر صناعة الإعراب ٦٤

(٢) الإتباع ٤٧

(٣) علم اللغة . د.محمود السعران ١٧٥

نطق الراء. فالراء العربي صامت مجهور لثوي مكرر."[١]

وإذا كانت صفتا الاحتكاك والهمس يوسمان السين بالضعف وقلة الإسماع فإن صفة الصفير التي تصاحب نطقها تمنحها" قوة إضافية وإطالة في الصوت "[٢] وصوت الراء – لا شك – أقوى إسماعـًا وأمكن نطقـًا من السين لما يتميز به عن أصوات اللغة جميعـًا بصفة التكرير، ويبين سيبويه قوة نطق الراء ووضوحها السمعي بقوله: "الراء إذا تكلمت بها خرجتْ كأنها مضاعفة، والوقفُ يزيدها إيضاحا. فلما كانت الراء كذلك قالوا: هذا راشد وهذا فِراشٌ، فلم يميلوا لأنهم كأنهم قد تكلموا براءين مفتوحتين "[٣].

فالراء عندما تنطق كأنك نطقت صوتين لما فيها من صفة التكرار، أورد ابن الجزري: "تمكنت الراء لما عرض لها من التكرار حتى حكموا للفتحة فيها بأنها في تقدير فتحتين كما حكموا للكسرة فيها بأنها في قوة كسرتين "[٤].

ويضاف إلى صفات الراء النطقية أن أصلها التفخيم على ما قرر جمهور القراء "[٥]، "وينشأ تفخيمه من ارتفاع مؤخرة اللسان نحو الحنك الأعلى، كما في حالة الإطباق، فيؤدي ذلك إلى التفخيم "[٦]، وهو من عناصر قوة الصوت.

وبهذا نكون قد أدركنا السبب الذي حدا بالعربي إلى تغيير السين في أول المتبوع إلى راء في أول التابع، وهو التماس الأقوى في النطق، والأوضح في السمع

---

(١) نفسه ١٧١

(٢) أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة ٧٢

(٣) الكتاب ١/ ١٣٦

(٤) النشر في القراءات العشر ٢/ ١٠٨

(٥) نفسه والصفحة نفسها

(٦) علم الأصوات . مالمبرج . تعريب/ د.عبد الصبور شاهين ١١٨

حتى يتمكن معنى المتبوع ويزيد تثبيته وتقويته بالتابع على نحو إيقاعي مستساغ.

❁ وقد تحولت الواو إلى فاء في مثال الإتباع الذي أورده أبوالطيب:" يقال: جاءنا **واحداً فاحداً**."(١)

والواو في كلمة (واحداً) شبه صائت، ويسميها د.كمال بشر نصف حركة(٢)؛ لأنها متبوعة بحركة طويلة وهي الألف، وليست امتداداً لحركة صامت قبلها، ويصف د.محمود السعران طريقة نطق الواو في هذه الحالة بقوله: "تبدأ أعضاء النطق في اتخاذ الوضع المناسب لنطق نوع من الضمة (u) ثم تترك هذا الوضع بسرعة إلى وضع صائت آخر. وتختلف نقطة البدء اختلافا يسيرا فيما بين المتكلمين وحسب الصائت التالي. تنضم الشفتان، ويرفع أقصى اللسان نحو أقصى الحنك، ويسد الطريق إلى الأنف بأن يرفع الحنك اللين، ويتذبذب الوتران الصوتيان. فالواو (w) شبه صائت مجهور شفوي حنكي–قصي "(٣).

والواو في المتبوع تؤلف مع الألف بعدها ما يسمى بالحركة المزدوجة التي تعني " تتابع حركة وشبه حركة أو شبه حركة وحركة في مقطع واحد "(٤).

وأما صوت الفاء فيتكون "بوضع أطراف الثنايا العليا على الشفة السفلى، ولكن بصورة تسمح للهواء أن ينفذ من خلالها ومن خلال الثنايا مع عدم السماح للهواء بالمرور من الأنف، ولا تتذبذب الأوتار الصوتية خلال النطق بالفاء. فالفاء إذن صوت أسناني شفوي احتكاكي مهموس"(٥).

---

(١) الإتباع ٦٩

(٢) علم الأصوات ٣٦٨

(٣) علم اللغة ١٨٠

(٤) دراسات في فقه اللغة والفونولوجيا العربية . د.يحيى عبابنة١٣٢

(٥) علم الأصوات . د.كمال بشر ٢٩٧

والفاء بذلك "حرف ضعيف؛ لأنه مهموس رخو. لكن فيه تَفَشٍّ كالشين، والشين أكثر تفشيا من الفاء"(١)، والتفشي الذي في صوت الفاء يعطيه بعض القوة في النطق.

ونلحظ في هذا المثال أن العربي لم ينتقل إلى صوت أوضح سمعيًا من صوت الواو الذي في أول المتبوع؛ وإنما جاء هذا التحول لتحقيق التنوع الإيقاعي والائتلاف الصوتي بإيراد صوتين متباعدي المخرج إلى جانب ما لصوت الفاء من قرب المخرج وسهولة النطق أَهَّلته لأن يكون أحد أصوات الذلاقة التي تتميز بالخفة واليسر في النطق.

٢ - الإتباع بتغيير فاء الكلمة وعينها:

أ – الفاء والعين من الذلاقة:

ويظهر ذلك في مثال الإتباع الذي أورده أبوالطيب: "يقال: إنه **لَزِمِّيتٌ بِلِّيتٌ** فالزِّمِّيت الحليم والبِلِّيتُ الساكت من قولهم: بَلِتَ يَبْلَتُ: إذا سَكَتَ فلم ينطق، ولا يقال: رجل بِلِّيتٌ بمعنى الساكت مفرداً(٢)".

فصوت الزاي في (زِمِّيت) تحول في نفس موضعه إلى باء في (بِلِّيت)، فالباء هنا هي المقابل الصوتي للزاي، والفرق الصوتي بينهما يتضح في أن الزاي تدخل ضمن مجموعة الأصوات اللثوية التي يشترك في نطقها مقدم اللسان مع اللثة العليا، فصوت الزاي لثوي، احتكاكي، صفيري، مهتز(٣). وأما الباء فصوت شفوي، انفجاري، مجهور.

فالتباعد بينهما في المخرج ليس كبيرا، وهما متفقان في صفة الجهر، ويظهر

---

(١) الرعاية ٢٢٧

(٢) الإتباع ١٥

(٣) ينظر: علم اللغة . د.محمود السعران ١٧٥ وعلم الأصوات . د.كمال بشر ٣٠١ وعلم الصوتيات ٢٧٢

الاختلاف في أن الزاي احتكاكية والباء انفجارية.

ويبدو أن مسوغ تحول الزاي في المتبوع إلى باء في التابع يرجع إلى تفوق الباء على الزاي في نسبة الوضوح السمعي، وقرب المخرج، وسهولة النطق.

وأما التحول الصوتي في عين الكلمة فقد اتجه إلى الاتفاق والائتلاف فالميم وهي عين المتبوع تحولت إلى لام في التابع، والصوتان من أصوات الذلاقة فهما متشابهان في الصفات الصوتية، ومتقاربان نسبياً في المخرج. فالميم صوت شفوي، أنفي، مجهور. واللام صوت لثوي، أسناني، جانبي، مجهور.

فصفة الأنفية أو الغنة في الميم تقابلها صفة الانحراف أو الجانبية في اللام، والصوتان متفقان في صفة الجهر فهما من أصوات الذلاقة.

ومما سبق يتضح أن التابع أوضح سمعياً من المتبوع لاشتماله على صوتي ذلاقة وهما الباء واللام.

ب- الفاء من الذلاقة والعين ليست من الذلاقة:

ومنه قول أبي الطيب: "يقال للفاسق المتلطخ بالقبائح: إنه **لوَتِغٌ بَدِغٌ**، والبَدِغُ المتلطخ، يقال: بَدِغَ بالطين ونحوه يَبْدَغُ بَدَغاً إذا تلطخ به، إلا أنه لا يقال مفردا: رجل بَدِغٌ بمعنى الفاسق والمتلبس بالآثام[1]."

ونلاحظ أن المتبوع (وَتِغٌ) قد أصاب كل من فائه وعينه التغير فتحولت الواو الأولى وهي نصف حركة إلى باء، وكذلك التاء تحولت إلى دال في التابع (بَدِغ) ولم تتغير لام المتبوع لأن الحفاظ على الروي من شروط الإتباع.

ولنلاحظ أثر هذا التغير الصوتي في تحقيق الإيقاع الموسيقي لمثال الإتباع؛

---

(١) الإتباع ٢٠- ٢١

فالواو في المتبوع شبه صائت أو نصف حركة، من أقصى اللسان، مجهور، قد تحولت إلى باء في التابع الذي يعد من أصوات الذلاقة وهو صوت شفوي، انفجاري، مجهور.

وتحولت – أيضا – التاء وهي عين المتبوع إلى دال في وسط التابع، وهما ينتميان إلى مجموعة صوتية واحدة تسمى الأصوات اللثوية الأسنانية "التي تنطق باشتراك مقدم اللسان بما فيه طرفه مع اللثة وأصول الثنايا العليا[١]."

والتاء صوت لثوي أسناني، انفجاري، مهموس وأما الدال فتتشابه مع التاء في كل شيء إلا في صفة الهمس؛ فالدال هي النظير المجهور للتاء؛ لذلك كان تحول التاء في المتبوع إلى دال في التابع ينحو إلى اكتساب صفة الجهر التي تزيد من وضوح الصوت سمعيًا، وهو أمر مستساغ عند العربي وخاصة فيما يتعلق بصيغة (افتعل)، يقول د. إبراهيم أنيس: "فحين نصوغ (افتعل) من فعل فاؤه صوت مجهور، نلحظ أن تاء افتعل المهموسة تقلب أحيانا إلى نظيرها المجهور وهو الدال؛ ليجتمع في الصيغة صوتان مجهوران. وهذا هو السر فيما يحدث في الأفعال التي فاؤها (دال. ذال. زاي) حين نصوغ منها (افتعل) لأن كلاً من (الدال.الذال. الزاي) صوت مجهور. وليس الأمر مقصوراً على الأفعال التي فاؤها (دال.ذال. زاي)؛ بل إن القاعدة يمكن أن تطرد في كل فعل فاؤه صوت مجهور[٢]."

ونلحظ التوازن في الوضوح السمعي بين المتبوع والتابع فالواو في أول المتبوع أوضح سمعيًا من الباء في أول التابع، والدال في وسط التابع أوضح سمعيًا من التاء في وسط المتبوع، وهذا التوازن في نسبة الوضوح السمعي يضفي إيقاعًا

---

(١) علم الصوتيات ٢٧٣

(٢) الأصوات اللغوية ١٧١

متميزاً ويحقق الانسجام الصوتي في مثال الإتباع

❁ وفي مثال آخر يقول أبو الطيب: "يقال: مكان **عَميرٌ بَجيرٌ**، فالعمير من العِمارة فعيلٌ بمعنى مفعول وبجير إتباع "(١).

ونلحظ أن التغير في المتبوع (عمير) حدث في فائه وعينه، فقد تحولت العين إلى باء وهو صوت ذلاقة، وأما صوت الذلاقة في المتبوع وهو الميم فتحول إلى صوت الجيم في التابع.

ونستطيع أن نتبين حركة هذا التغير من خلال بيان الملامح الصوتية لتلك الأصوات، فالعين صوت حلقي، احتكاكي، مجهور. وأما الباء فصوت شفوي، انفجاري، مجهور. فالصوتان متباعدان في المخرج.

وأما الميم في وسط المتبوع فصوت شفوي، أنفي، مجهور. والجيم في وسط التابع مخرجها عند القدماء "من وسط اللسان بينه وبين وسط الحنك الأعلى "(٢). وأما المحدثون فقد حددوا مخرجها بأنه من مقدم اللسان مع مقدم الحنك ومؤخر اللثة فهو صوت لثوي حنكي، مركب (وقفة – احتكاكية)، مجهور، وهو الصوت الوحيد المركب في العربية(٣).

ونلاحظ أن القدماء عدوا الجيم ضمن الأصوات الشديدة(٤).وقد سوغ د.كمال بشر هذا القول "على أساس النظر إلى بداية النطق دون نهايته، المتمثلة في الصوت الاحتكاكي الذي يكمل النطق بالصوت. فكأنهم تأثروا بالجزء الأول من

---

(١) الإتباع ٢٠

(٢) الكتاب ١/ ٤٣٣ وسر صناعة الإعراب ٤٧

(٣) ينظر: علم الأصوات . د.كمال بشر ٣١٠- ٣١١ وعلم الصوتيات ٢٧١- ٢٧٢

(٤) ينظر: كتاب سيبويه ١/ ٤٣٥ وسر صناعة الإعراب ٦١ والرعاية ١٧٦

نطق الجيم، وهو الجزء الذي يتمثل في انحباس الهواء عند بداية النطق، كما هو الشأن في بقية الأصوات الشديدة (الوقفات)، ومعناه حينئذ أنهم أهملوا – أولم يلتفتوا إلى– الجزء الثاني وهو الانتقال من الانحباس إلى الاحتكاك.[١]"

ونلاحظ أن بين العين والباء تباعداً في المخرج وبين الميم والجيم تباعداً في المخرج، وأن العين أبعد مخرجًا من الباء والميم أقرب مخرجًا من الجيم. فهذا التبادل بين مواقع أصوات الذلاقة والمصمتة للمتبوع وتابعه والتقابل بين مواضع إنتاج هذه الأصوات أورث انسجامًا صوتيًا، وإيقاعًا رائعًا يتحقق به ما يرمي إليه الإتباع من تثبيت المعنى وتنويع الصوت بتجنب تكرار الكلمة بلفظها، "فالإتباع إنما وضع في حقيقة الأمر لإغناء اللغة وتطويرها بتجميل الكلام برنة موسيقية فيها مجانسة في النغم ومقابلة في الصوت "[٢].

المبحث الثاني
الإتباع بأكثر من لفظ

١ -الإتباع بتغيير فاء الكلمة:

وفيها يتم تغيير أول اللفظين التابعين بصوتين كلاهما أو أحدهما من الذلاقة.

فمن الأمثلة التي يكون فيها الصوتان الأولان من التابعَين ذلاقة، ما أورده أبو الطيب: "قالوا: **خَصِيٌّ بَصِيٌّ لَصِيٌّ**، وخَصاهُ الله وبَصاهُ ولَصاهُ "[٣].

ففي مثال الإتباع نجد أن العربي استعمل لفظين تابعين إمعانًا في تثبيت المعنى وتأكيده وحوَّل الصوت الأول للمتبوع وهو الخاء في (خصي) إلى صوت

---

(١) علم الأصوات ٣١٤

(٢) بعض مظاهر التطور اللغوي . د.التهامي الهاشمي ٦٠

(٣) الإتباع ٧٧

ذلاقة في أول كل من التابعين وهما الباء في كلمة (بصي) واللام في كلمة (لصي).

ونستطيع من خلال بيان السمات الصوتية لهذه الأصوات الثلاثة وتحديد موضع إنتاجها أن تتضح الفائدة الصوتية من استعمال العربي لهذا الضرب من الإتباع اللفظي.

فالخاء صوت من أدنى الحلق، احتكاكي، مهموس. والباء صوت شفوي، انفجاري، مجهور. وأما اللام فصوت لثوي، أسناني، جانبي، مجهور.

ومن الملاحظ أن الصوت في أول التابعين قد انتقل إلى مستوى أعلى من الوضوح السمعي، وتصاعدت النغمة الصوتية بالانتقال من صوت مهموس احتكاكي إلى صوت انفجاري مجهور تعلو فيه نسبة الوضوح السمعي، إلى صوت متوسط جانبي، مجهور تصل فيه درجة الوضوح السمعي إلى أعلى مراتبها في الأصوات الصامتة.

ونلحظ –أيضا– التدرج في موضع إنتاج الأصوات الثلاثة الأولى للمتبوع وتابعيه حيث نجد الخاء أبعد مخرجا من الباء، والباء أقرب مخرجا من اللام واللام أقرب مخرجا من الخاء، ولا شك أن ذلك يضفي جمالاً إيقاعياً لمثال الإتباع.

❁ ومن أمثلة الإتباع بلفظين قول أبي الطيب: "يقال إنه **لَسَهْدٌ مَهْدٌ نَهْدٌ**: أي حَسَنٌ.(١)"

فالسين التي في صدر المتبوع قد تحولت إلى ميم في التابع الأول، وإلى نون في التابع الثاني.

وتنطق السين باشتراك مقدم اللسان مع اللثة العليا خلف الأسنان حيث يضيق

---

(١) الإتباع ٩٣

ممر الهواء، فيخرج محتكًا بالممر، ومُصْطَكًّا بالأسنان العليا من الداخل، فيحدث الصفير الذي نسميه سينًا، فالسين صوت لثوي،احتكاكي، صفيري، مهموس(١).

والميم والنون من أصوات الذلاقة ومشتركان معًا في صفة الجهر والأنفية أو الغنة "لأنك لو أمسكت بأنفك لم يجر معه الصوت.و هو النون وكذلك الميم "(٢). وهما كذلك من الأصوات البينية التي تقترب من الحركات في نسبة الوضوح السمعي؛إذ تتمتع بقوة إسماع عالية جعلت د.كمال بشر يسميها أشباه الحركات(٣).

فالميم صوت شفوي، أنفي، مجهور. أما النون فصوت لثوي، أسناني، أنفي، مجهور.

ويتضح مسوغ هذا التحول الصوتي في فاء المتبوع وتابعيه عندما نجد أنه تَحَوُّل نحو الصوت الأوضح في السمع، والأقرب مخرجا، والأكثر شيوعا في الكلام.

ويضاف إلى ذلك أن اجتماع صوتي الغنة في مثال واحد يعطي جمالاً موسيقيًا، وإيقاعًا صوتيًا متميزاً، كما أنه يدفع الملل من تكرار المتبوع بلفظه مرتين.

❁ وشبيه بهذا المثال ما أورده أبوالطيب: ‘‘يقال: إنه **لَكَثيرٌ بَثيرٌ نَثيرٌ** كأنه منثور من كثرته "(٤).

فصوت الكاف في أول المتبوع (كثير) تحول إلى باء في صدر التابع الأول

---

(١) ينظر: علم الصوتيات ٢٧٢

(٢) كتاب سيبويه ٤/ ٤٣٥

(٣) ينظر: علم الأصوات ٣٥٨

(٤) الإتباع ٩٦

(بثير) وإلى نون في أول التابع الثاني (نثير).

والفرق الصوتي بين الكاف وبين الباء والنون يتضح في أن الكاف صوت ينطق من أقصى اللسان مع أقصى الحنك، ويتصف بالانفجارية، والهمس.

وأما الباء فصوت شفوي، انفجاري، مجهور. والنون صوت لثوي أسناني، أنفي، مجهور.

وتختلف الكاف عن الباء والنون في صفة الجهر والهمس، وقد أوضحنا أن الصوت المجهور أوضح في السمع من الصوت المهموس.

ويتضح الاختلاف أيضا في مخرج الكاف من جانب، والباء والنون من جانب آخر؛ فالكاف صوت بعيد المخرج إذ مخرجه من أقصى الحنك. أما الباء فصوت قريب المخرج، والنون كذلك إلا أن الباء أقرب مخرجاً من النون.

وهذا التباعد في المخرج يُحدِث ائتلافاً صوتياً، وانسجاماً موسيقياً في مستهل نطق كلمات الإتباع

و كذلك الانتقال من صوت أقل وضوحاً في السمع إلى صوتين يتمتعان بنسبة وضوح سمعي عالٍ – يعد مسوغاً لإتيان العربي بمثال الإتباع على هذا النحو من الألفاظ التي أثبتت المعنى على نحو إيقاعي مستساغ.

❁ ومن أمثلة تحويل فاء المتبوع إلى صوت ذلاقة في أحد التابعين، ومصمت في التابع الآخر – ما أورده أبو الطيب: "يقال: إنه **لَحَسَنٌ بَسَنٌ قَسَنٌ**.[١]"

ونلاحظ أن الحاء في المتبوع (حسن) تحولت إلى صوت ذلاقة وهو الباء في التابع الأول (بسن) وإلى صوت مصمت وهو القاف في التابع الثاني (قسن).

---

(١) نفسه ٧١

و تتضح الفائدة الصوتية التي تقف من وراء هذا المثال من الإتباع اللفظي – ببيان مخرج كل من الحاء، والباء، والقاف، وسماتها الصوتية.

فالحاء صوت حلقي، احتكاكي، مهموس. والباء صوت شفوي انفجاري مجهور. وأما القاف فصوت لهوي، انفجاري، مهموس.

ونلحظ الاختلاف في نسبة الوضوح السمعي في مثال الإتباع، فقد ابتدأ بصوت قليل الوضوح في السمع وهو الحاء ثم انتقل في مستهل التابع الأول إلى صوت واضح سمعيًا وهو الباء ثم جاء في أول التابع الثاني بصوت واضح سمعيًا – أيضا– وهو القاف ولكنه أقل في درجة وضوحه من الباء.

فأعلى درجة وضوح سمعي تتمركز في منتصف مثال الإتباع متمثلة في كلمة (بسن) التي تستهل بصوت الباء.

ونلاحظ – أيضا – الابتداء بصوت بعيد المخرج ثم الإتيان بتابع أوله صوت مخرجه من الشفتين وهو أقرب المخارج في العربية، والعودة بتابع آخر إلى صوت بعيد المخرج في أوله، ولا شك أن ذلك يعد من التفنن في اللغة الذي أبدع فيه العربي أيما إبداع.

❁ ومنه كذلك قول أبي الطيب: "يقال: لَحْمُهُ **خَظا بَظا كَظا**: إذا كان متراكِبًا غليظًا "[١].

يتضح أن الخاء في أول المتبوع (خظا) قد تحولت إلى باء في مستهل التابع الأول (بظا) وإلى كاف في أول التابع الثاني (كظا).

وقد بينا فيما سبق مواقع إنتاج تلك الأصوات الثلاثة (الخاء، الباء، الكاف)

---

(١) الإتباع ٧٢

وصفاتها الصوتية، ونوردها في هذا الموضع إجمالاً، فالخاء صوت من أدنى الحلق، احتكاكي، مهموس. والباء صوت شفوي، انفجاري، مجهور. والكاف صوت من أقصى الحنك، انفجاري، مهموس.

ونلحظ أن الوضوح السمعي وقرب المخرج وسهولة النطق تنسب إلى الدور المحوري الذي تقوم به الباء في كلمة (بظا)، فقد انتقل المتبوع من صوت بعيد المخرج قليل الوضوح في السمع وهو الخاء إلى صوت قريب المخرج واضح سمعيًا وهو الباء ثم عاد مرة أخرى إلى صوت بعيد المخرج، ونسبة وضوحه السمعي أقل من الباء وأعلى من الخاء.

ومن خلال ذلك يتضح أن صوت الذلاقة جاء في مثال الإتباع اللفظي لإحداث لون موسيقي ناتج عن التنويع الصوتي في المخرج والصفات الصوتية؛ حيث يقوم بدور محوري ترتفع فيه درجة الوضوح السمعي والسهولة واليسر في النطق ثم تتوزع محققة درجة أقل في مستهل الكلمة التي تسبقه والتي تليه.

٢ - الإتباع بتغيير فاء الكلمة وعينها:

ومثال هذا النوع من الإتباع اللفظي، قول أبي الطيب: "إنه **لكَثيرٌ بَثيرٌ بَذيرٌ بَجيرٌ**: كله إتباع، والبثير من قولهم: ماء بَثْر: أي كثير إلا أنه لا يقال: شيء بَثير أي كثير إلا على وجه الإتباع.[١] "

يتضح أن التغير الصوتي واقع في فاء الكلمة وعينها حيث تحولت الكاف في فاء المتبوع (كثير) إلى باء في مستهل الألفاظ التابعة الثلاثة (بثير، بذير، بجير) ثم جاء الاتفاق في عين الكلمة في التابع الأول (بثير) مع المتبوع، واختلف الصوت الثاني للتابعين الآخرين وهما (بذير) و (بجير).

(١) نفسه ١٣

ونلحظ في مستهل اللفظ المتبوع أنه قد انتقل من صوت بعيد المخرج وهو الكاف إلى صوت قريب المخرج وهو الباء الذي تكرر في كل الألفاظ التابعة ثم جاءت المرحلة الثانية وهي التغير في عين الكلمة فَمُهِّدَتْ بتكرار الثاء في التابع الأول ثم انتقلت إلى ذال في التابع الثاني، وإلى جيم في التابع الثالث.

وواضح من المثال أن الانتقال في فاء الكلمة كان يرمي إلى التماس الأيسر نطقـًا والأوضح سمعيـًا.

وأما التغير الذي لحق بعين الكلمة فنجد فيه تدرج الصوت تصاعديـًا من حيث درجة الوضوح السمعي فالثاء قليلة الوضوح في السمع؛ لأنها صوت احتكاكي مهموس - قد تحولت إلى ذال وهو صوت احتكاكي مجهور أعلى سمعيـًا من الثاء لاشتماله على صفة الجهر ثم ختم في التابع الثالث بالجيم التي هي أوضح سمعيـًا من الثاء والذال لكونها صوتـًا مركبـًا مجهوراً.

الخاتمة

فقد قمنا من خلال هذا البحث ببيان الأثر الصوتي لأصوات الذلاقة في ظاهرة الإتباع اللفظي من خلال تحليل بعض أمثلة الإتباع في كتاب الإتباع لأبي الطيب اللغوي، وقد تمخضت الدراسة عن مجموعة من النتائج نأتي بأهمها على الجملة فيما يلي:

١- أثبتت الدراسة من خلال إحصاء جميع الأصوات التي أخذت موقعها في التابع بديلاً عن الأصوات الواردة في صدر المتبوع في كتاب الإتباع لأبي الطيب اللغوي - شيوع أصوات الذلاقة وكثرة دورانها في الإتباع اللفظي مقارنة بغيرها من الأصوات حيث يميل العربي إلى إبدال الصوت في أول المتبوع إلى صوت ذلاقة في نفس موضعه من التابع؛ ويرجع ذلك إلى أن الإتباع جاء لتقوية معنى المتبوع بطريقة تتجنب تكرار الكلمة بلفظها فكان التغيير في التابع منسجماً مع مبدأ السهولة والخفة التي تعد هدف الإتباع في اللغة العربية.

٢- اتفقت الدراسة مع ما قرره أبوالطيب اللغوي في مفهوم الإتباع في كتابه، فالإتباع ما جاء إلا لتقوية معنى المتبوع، ولم يجز إفراده في الكلام، واستعماله بنفس المعنى الذي يفيده في الإتباع، وأما التوكيد فله معنى مستقل عند انفصاله عن المتبوع، واستعماله مفرداً.

٣- أوضحت الدراسة أن العربي يميل بطبيعته إلى الانسجام الصوتي والتنوع الإيقاعي في لغته التي يتفنن في طرق التعبير بها أيما تفنن، وقد تجلى ذلك في ظاهرة الإتباع اللفظي حيث نجده يؤثر – غالبا – الأصوات التي تتمتع بوضوح سمعي عالٍ مع سهولة النطق وقرب المخرج في اللفظ التابع الذي يأتي لتثبيت المعنى إلى جانب تقوية البناء الصوتي للمتبوع.

٤- كشفت الدراسة أن أمثلة الإتباع اللفظي التي يكون فيها تغييرٌ في فاء المتبوع أكثر من الأمثلة التي يتغير فيها فاء المتبوع وعينه، وكذلك فإن نماذج الإتباع بلفظ واحد أكثر من النماذج التي تتعدد فيها التوابع؛ فأغلب أمثلة الإتباع اللفظي أن يكون بلفظ تابع واحد، ولا يكون الإتباع بلفظين أو أكثر إلا على وجه التكثير والمبالغة في تثبيت المعنى.

٥- بينت الدراسة تميز أصوات الذلاقة بسمتين صوتيتين هما: الوضوح السمعي، وسهولة النطق، وقد وظَّف العربي هذه الأصوات توظيفا أدائيـاً وإيقاعيـاً في ظاهرة الإتباع اللفظي التي تهدف إلى تثبيت معنى المتبوع بدون تكراره، وإنما بلفظ أو أكثر على نفس وزنه ورويه مع التخالف في الصوت الأول تارة، والصوت الأول والثاني تارة أخرى.

٦- عُنِيَتْ الدراسة بإبراز الخصائص الصوتية للأصوات مفردةً وبيان أوجه التمييز بينها في ظاهرة الإتباع اللفظي، ولم تلتفت إلى الناحية الدلالية؛ لقول العرب بأن التابع إنما جيء به لتثبيت معنى المتبوع، ولذلك كان الجانب الصوتي أكثر رحابة وأوسع مجالاً، فهو يعنى ببيان السمات الصوتية للظاهرة والوقوف على مدى تصرف العربي بلغته بحيث يمنحها الموسيقية والانسجام والتآلف في بناء كلماتها.

قائمة المصادر والمراجع

١-الإبدال. أبوالطيب عبدالواحد بن علي اللغوي الحلبي. تحقيق/ عزالدين التنوخي. مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق. سنة ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠ م.

٢- الإتباع. أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي. تحقيق / عزالدين التنوخي. مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق. سنة ١٣٨٠هـ - ١٩٦١ م.

٣- الإتباع والمزاوجة. أبو الحسين أحمد بن فارس. تحقيق / كمال مصطفى. مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المتنبي ببغداد. سنة ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م.

٤- أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة. د.فوزي حسن الشايب. عالم الكتب الحديث. إربد. الأردن. الطبعة الأولى. سنة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٥- أصالة علم الأصوات عند الخليل من خلال مقدمة كتاب العين. د. أحمد محمد قدور. دار الفكر. الطبعة الثانية. سنة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٦- الأصوات اللغوية. د. إبراهيم أنيس. مكتبة الأنجلو المصرية. سنة ٢٠٠٧م.

٧- الأصوات اللغوية رؤية عضوية ونطقية وفيزيائية. د. سمير شريف إستيتية. دار وائل للنشر. عمان. الأردن. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٣م.

٨- بعض مظاهر التطور اللغوي. د. التهامي الراجي الهاشمي. دار النشر المغربية. الدار البيضاء. دت.

٩- تأول مشكل القرآن. أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة. تحقيق / السيد أحمد صقر. مكتبة دار التراث. القاهرة. الطبعة الثانية. سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

١٠- تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين.أبو الحسن علي بن محمد النوري

الصفاقسي. تقديم وتصحيح/ محمد الشاذلي النيفر. نشر وتوزيع مؤسسات عبدالكريم عبدالله.دت

١١- جمهرة اللغة. محمد بن الحسن بن دريد الأزدي البصري. مطبعة مجلس دار المعارف. حيدر آباد الدكن. الطبعة الأولى. سنة ١٣٤٤هـ.

١٢- الخصائص. أبو الفتح عثمان بن جني. تحقيق / محمد علي النجار. دار الكتب المصرية. سنة ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.

١٣- خصائص الحروف العربية ومعانيها - دراسة - د. حسن عباس. منشورات اتحاد الكتاب العرب. سنة ١٩٩٨م.

١٤- دراسات في فقه اللغة والفونولوجيا العربية. د. يحيى عبابنة. دار الشروق. عمان. الأردن. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٠.

١٥- دراسة الصوت اللغوي. د.أحمد مختار عمر. عالم الكتب. القاهرة. سنة ١٤٢٨هـ-١٩٩٧م.

١٦- دلالة الألفاظ. د. إبراهيم أنيس. مكتبة الأنجلو المصرية. الطبعة الخامسة. سنة ١٩٨٤م.

١٧- الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة. أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي. تحقيق / د.أحمد حسن فرحات. دار عمار. الطبعة الثالثة. سنة ١٤١٧هـ. ١٩٩٦م.

١٨- سر صناعة الإعراب. أبوالفتح عثمان بن جني. دراسة وتحقيق/ د.حسن هنداوي. دط. دت.

١٩- شرح المفصل. موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش. الطباعة المنيرية.

القاهرة. دت.

٢٠- علم الأصوات. برتيل مالمبرج. تعريب ودراسة / د.عبد الصبور شاهين. مكتبة الشباب. القاهرة. سنة ١٩٨٥م.

٢١- علم الأصوات. د. كمال بشر. دار غريب. القاهرة. سنة ٢٠٠٠م.

٢٢- علم الصوتيات.د.عبدالله ربيع ود.عبدالعزيز علام. مكتبة الرشد. المملكة العربية السعودية. الرياض. سنة ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٢٣- علم اللغة مقدمة للقارئ العربي. د.محمود السعران.دار النهضة العربية. بيروت. لبنان. دت.

٢٤- العين.أبوعبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي. تحقيق / د.مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي. سلسلة المعاجم والفهارس.دط.دت.

٢٥- الفائق في غريب الحديث. جارالله محمود بن عمر الزمخشري. تحقيق/ علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر. بيروت.لبنان. سنة١٤١٤هـ ١٩٩٣م.

٢٦- في اللهجات العربية. د. إبراهيم أنيس. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. سنة ٢٠٠٣م.

٢٧- الكتاب لسيبويه. أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. تحقيق وشرح/ عبدالسلام محمد هارون. مكتبة الخانجي. القاهرة. سنة ١٩٧٧م.

٢٨- المقتضب.أبو العباس محمد بن يزيد المبرد. تحقيق / محمد عبدالخالق عضيمة وزارة الأوقاف. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. القاهرة.سنة١٤١٥هـ. ١٩٩٤م

٢٩- مقدمة لدرس لغة العرب وكيف نضع المعجم الجديد. عبدالله العلايلي. المطبعة العصرية بالفجالة. مصر. دت.

٣٠- موسيقى الشعر. د. إبراهيم أنيس. مكتبة الأنجلو المصرية. الطبعة الثانية. سنة ١٩٥٢م.

٣١ – النشر في القراءات العشر. الحافظ أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري. تحقيق / علي محمد الضباع. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. دت.

❖ **المجلات العلمية والحوليات:**

٣٢- الإتباع في اللغة. د. علي حسين البواب. مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. السنة العاشرة. العدد ٣١. سنة ١٤٠٧. ١٩٨٦ م.

٣٣- المحمول على التغير الاتفاقي في كتب الإبدال اللغوي. دراسة تحليلية. د.آمنة صالح محمد الزعبي. د. يحيى عبابنة. مجلة جامعة أم القرى. جـ١٩. ع٤٠ ربيع الأول ١٤٢٨هـ.

٣٤- النون في اللغة العربية. د. مصطفى التوني. حوليات كلية الآداب. مجلس النشر العلمي جامعة الكويت. الحولية السابعة عشرة. الرسالة الخامسة عشرة بعد المئة. سنة ١٤١٧هـ. ١٩٩٦م.

The Phonetic Impact of Tip of Tongue Sounds (al-dhalaaqah) in Adjacent Rhymed Words: A Study of al-Itbaa' Book by Linguist Abu al-Taiyib

Dr Saleh Ibrahim Abdul-Salaam

Assistant professor of Arabic language department

Faculty of Arts and Humanities, Jazan University

Abstract

The tip of tongue sounds has been the focus of sound change in the adjacent rhymed words which are chosen as a substitute for one or two sounds in the following word. This draws our attention to some interesting phonetic objectives, namely the confirmation of the first word meaning, its clarity in the mind of the hearer, avoiding the repetition of the first word, providing a word with tip of tongue sounds that are phonetically attractive and easy to pronounce.

Key words:

Tip of tongue sounds (al-dhalaaqah), adjacent rhymed words, clarity in hearing, easiness of pronunciation, phonetic diversity

«الـــواو»
تبادلها وتعدد وظائفها في القراءات العشر
«دراسة تركيبية دلالية»

د. حمدي صلاح الهدهد
أستاذ أصول اللغة المشارك في قسم اللغة العربية
بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة طيبة
salah200877@yahoo.com

المستخلص:

هذا البحث يتناول قضيتين من أهم قضايا أدوات المعاني، الأولى: قضية تبادل الأدوات في نمط تركيبي واحد، والثانية: تعدد وظيفة الأداة الواحدة حال حدوث تغيير في أحد مكونات التركيب. وقد اختارت الدراسة حقلا معرفيا من أهم حقول العربية ثراء، وهو "القراءات العشر" ليكون ميدانا لتطبيق هاتين القضيتين، واختارت أداة واحدة توفرت فيها القضيتان، وهي "الواو"؛ فقد لوحظ التبادل بينها وبين أداتي "أو" و"الفاء"، كما لوحظ تعدد وظائفها بناء على تنوع القراءة في أحد مكونات التركيب؛ فتأتي على قراءة لتؤدي وظيفة، وتؤدي وظيفة أخرى على قراءة أخرى.

والبحث بمعالجته "الواو" تبادلا وتَعَدُّدَ وظائف، يكشف عن جانب من جوانب ثراء المعنى في حقل من أهم الحقول التراثية للعربية وهو "القراءات العشر"، كما أنه يُعَمِّقُ أهمية الأداة داخل التركيب، ومدى تأثر دلالتها بتنوع القراءة فيها أو في أحد مكونات التركيب.

الكلمات المفتاحية:

"الواو-التبادل-تعدد الوظائف-القراءات العشر-تركيبية-دلالية.

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله منزل القرآن على عبده بلسان عربي مبين، والصلاة والسلام على صفوة الخلق خُلُقا، وخَلقا، وعلى آله وأصحابه الأخيار، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلم تسليما كثيرا.

وبعد:

فتأتي هذه الدراسة محاولة لكشف اللثام عن قضية شائكة، ترتبط بحقل دقيق من حقول الدراسات اللغوية، يتمثل في "أدوات المعاني"؛ فقد اصطفت الدراسة أداة "الواو" لتتبع أحوالها في أحد أهم الحقول المعرفية؛ التي تستمد أهميتها من ارتباطها الوثيق بالقرآن الكريم؛ ألا هو: "القراءات القرآنية العشرة".

وقد اتضح من خلال استقراء أحوال "الواو" في القراءات العشر- أنها لا تخرج عن حالة من ثلاثة:

الأولى: "الواو" بين الإثبات والحذف؛ فتأتي قراءة بإثبات "الواو" وأخرى بحذفها، وقد قام أحد الباحثين بدراسة هذه الحالة في بحث بعنوان: "إثبات "الواو" وحذفها في القراءات المتواترة"[1] وهو ما يغني عن دراسة هذه الحالة في هذا البحث.

الثانية: تبادل "الواو" مع غيرها من أدوات العطف، وقد تبين من خلال

---

(١) البحث منشور في السجل العلمي لندوة الدراسات البلاغية "الواقع والمأمول" الصادر عن الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة-الجزء الأول، لعام ١٤٣٢هـ. للباحث الأستاذ الدكتور/ إبراهيم صلاح الهدهد.

استقراء كتاب "النشر في القراءات العشر" للعلامة/ محمد بن الجزري- أن التبادل وقع بين "الواو" وغيرها في أربعة مواضع، ثلاثة منها تبادلت فيها "الواو" مع "أو" وموضع واحد تبادلت فيه مع "الفاء".

الثالثة: تعدد وظائف "الواو" تبعا لتنوع القراءة، وقد اصطفت الدراسة ثلاثة مواضع تجلت فيها هذه الحالة بوضوح.

وبناء على ما سبق بيانه ارتأت الدراسة أن تُعَنوَنَ بـ

("الواو" تبادلها وتعدد وظائفها في القراءات العشر- دراسة تركيبية دلالية)

وتتجلى أهمية هذه الدراسة في أنها تحاول الإجابة عن التساؤلات الآتية:

١- ما الأثر التركيبي المترتب على تبادل "الواو" مع غيرها من أدوات العطف في القراءات العشر المتواترة؟

٢- ما القيمة الدلالية الناجمة عن تبادل "الواو" مع غيرها من أدوات العطف في القراءات المتواترة؟

٣- ما أثر تنوع القراءات في تعدد وظائف "الواو" في القراءات العشر؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات جاءت خطتها على النحو الآتي:

مقدمة: حاولت الكشف عن أهمية القضية التي تتناولها الدراسة، وأهم التساؤلات المرتبطة بها، والمنهج والخطة التي سارت عليهما.

المدخل: تناول (لمحات عن "الواو" في تراث العربية) عرضت فيها الدراسة أبرز ما قاله أسلافنا في "الواو".

المبحث الأول: قد جاء معنونا بـ «التبادل بين "الواو" و"أو" و"الفاء"».

المبحث الثاني: قد جاء معنونا بـ «أثر تنوع القراءات في تعدد وظائف "الواو"».

الخاتمة: وقد قامت بعرض أهم نتائج الدراسة.

اتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي؛ إذ قامت باستقراء كتاب "النشر في القراءات العشر" للعلامة/ محمد بن الجزري؛ للوقوف على المواضع التي تندرج تحت كلتا الحالتين، ثم قامت الدراسة بجمع ما أدلى به أبرز المفسرين وأرباب الاحتجاج للقراءات، وعلماء أدوات المعاني، ومحاولة استنباط الآراء والتعليق عليها، والوقوف على الأثرين التركيبي والدلالي.

هذا والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سبيل الرشاد

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

مدخل

«لمحات عن الواو في تراث العربية»

تأتي "الواو" في العربية على وجوه متعددة؛ ولذا فهي تعد من قبيل "المشترك الحرفي" إذ هي من الناحية الصوتية-تأتي صوتا ساكنا حال تحركها؛ كما في "وَعد" وتأتي حركة طويلة كما في "يقُول" وتأتي شبه حركة أو ساكن- حال سكونها وتحرك ما قبلها نحو "قَوم" وتعدد أحوالها من الناحية الصوتية انعكس على تعدد خصائصها الصوتية من حيث المخارج والصفات.

وكذلك تعددت وظائفها من الناحية الصرفية؛ فهي تكون أصلية؛ كما في "وقع" وتكون زائدة كما في "مسموع" وإذا زيدت كانت زيادتها لمعنى غالبا؛ فهي في نحو "مسموع" للدلالة على المفعولية، وفي نحو "مسلمون" للدلالة على جمع المذكر السالم، وفي نحو "كتبوا" للدلالة على الجمع؛ وفي نحو "كوثر، وجدول" زيدت لإلحاق هذين البناءين ببناء "جعفر وسلهب"...الخ. وتكون مبدلة من الياء كما في "موقن" وإبدالها مشتبك بين المستويين الصوتي والصرفي.

كما تعددت وظائفها النحوية؛ إذ هي تكون علامة إعرابية تنوب عن الضمة في الأسماء الخمسة؛ كقولك: "جاء أخوك" وفي جمع المذكر السالم؛ كقولك: "المحمدون حضروا"

وكونها حرفا- اقتضى تنوع وظائفها الدلالية حال التركيب، وقد بين علماء أدوات المعاني هذه الوظائف في غير موضع، نحاول إيجاز ما قالوه في النقاط الآتية:

أولا: العطف: وتحقق هذه الوظيفة في حالين: عطف المفردات (مفرد على مفرد) وعطف الجمل (جملة على جملة) وفي كل حالة تعكس معاني ودلالات، نبينها على النحو الآتي:

١- دلالالتها في حالة عطف المفردات تتنوع وفق حالة المتعاطفين:

أ- الحالة الأولى: تماثل المتعاطفين، والمقصود بهذا التماثل: تطابق المتعاطفين في اثنين من ستة؛ واحدة من الاسمية والفعلية، وواحدة من (الرفع/ النصب/ الخفض/ الجزم) مثل: "قام زيد وعمرو" وفي هذه الحالة تعكس "الواو" في سياق الترتيب دلالات، منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، ويمكن عرض ذلك على النحو الآتي:

❑ **الجمع بين المتعاطفين في اللفظ والمعنى**؛ فأما اللفظ: فيكون باشتراك المتعاطفين في اثنين من ستة، وهي في هذه الحالة، تجمع الاسمين في عامل واحد، وتنوب مناب صيغة التثنية؛ فيكون "قام زيد وعمرو" بمنزلة: "قام هذان"(١). وأما المعنى: فيكون بإثبات الفعل أو نفيه؛ كقولنا: "قام خالد وعمرو" فقد أثبت لهما القيام، وكذلك "لم يقم خالد وعمرو" فقد نفيت عنهما القيام. ومطلق الجمع هو المعنِيُّ في هذا السياق دون ترتيب في زمن القيام أو نفيه. وهذا المعنى متفق عليه بين المعنيين بعلم أدوات المعاني.

❑ **التفريق بين المتعاطفين في المعنى دون اللفظ**: وهو رأي حكاه ابن فارس عن قوم؛ إذ يقول: "قال قوم: للواو معنيان: معنى اجتماع ومعنى تَفَرُّق نحو: "قام زيد وعمرو" وإن كانت الواو في معنى اجتماع لم تُبَل بأيهما بدأت، وإن كانت في معنى تَفَرُّق؛ فعمرو قائم بعد زيد. "(٢) وهو معنى فلسفي بعيد في تصوره؛ فالمقصود من الأسلوب بدءا هو إثبات القيام لهما دون تعرض لترتيب زمني.

---

(١) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني (ص ١٦١) للحسن بن قاسم المرادي. تح/ فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل. منشورات دار الكتب العلمية ببيروت.

(٢) الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها (ص ٨٠) لأبي الحسين أحمد بن فارس، تح/ أحمد حسن بسج، منشورات دار الكتب العلمية – بيروت.

❑ **الترتيب**: وهو معنى مختلف فيه بين البصريين والكوفيين؛ فالبصريون يرون أن "الواو" لا تفيد معنى الترتيب في كل أحوالها، واستدلوا بشواهد منها: قوله تعالى: ﴿ يَـٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾(١) فالركوع قبل السجود، بينما يرى الكوفيون إفادتها معنى الترتيب أحيانا واستدلوا بشواهد منها قوله تعالى: ﴿ إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۞ وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴾(٢) فمعلوم أن إخراج الأرض أثقالها لا يكون قبل زلزلتها. وقد علق المالقي على هذين الرأيين بقوله: "وليس في هذا رد على البصريين؛ لأنهم لا يُلزِمون عدم الترتيب في الواو؛ فيلزمهم الرد بهذا، ولكن الترتيب فيما يقع بحكم اللفظ من غير قصد له في المعنى، ولو كانت للترتيب موضوعة لم تكن أبدا إلا مُرَتِّبَة؛ فظهور عدم الترتيب في بعض الكلام عاطفة يشهد أنها ليست موضوعة له، ولكن المتكلم يقدم في كلامه الذي هو به أعنى، وببيانه أهمُّ استحسانا لا إيجابا."(٣) وفي كل الأحوال الأمر مرده إلى السياق؛ إذ يقتضي قصد الترتيب حينا، وتنعدم القرينة في قصده حينا آخر.

ب- الحالة الثانية: تخالف المتعاطفين: ولهذه المخالفة صور عدة منها:عطف الاسم على الفعل والعكس، كقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَٰٓفَّٰتٍ وَيَقْبِضْنَ ﴾(٤) فقد عطف الفعل (وَيَقْبِضْنَ) على الاسم (صَٰٓفَّٰتٍ).

ومن صور المخالفة: عطف مثبت على منفي. كقول الشاعر:

---

(١) سورة آل عمران: ٤٣.

(٢) سورة الزلزلة: ١ – ٢.

(٣) رصف المباني في شرح حروف المعاني (ص ٤١٢) للإمام أحمد بن عبدالنور المالقي. تح/ أحمد محمد الخراط. مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق. وقد ناقش المرادي خلاف العلماء في إثبات معنى الترتيب من عدمه (ينظر: الجنى الداني ص ١٥٨-١٦٠)

(٤) سورة الملك: ١٩.

لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم

وفي كلتا الحالتين تفيد "الواو" معنى الصرف، وهذا المعنى عرفه الفراء في موضعين من كتابه الموسوم بـ "معاني القرآن" حيث قال في الموضع الأول: "فإن قلت: وما الصرف؟ قلت: أن تأتي بالواو معطوفة على كلام في أوله حادثة لا تستقيم إعادتها على ما عطف عليها؛ فإذا كان كذلك-فهو الصرف؛ كقول الشاعر:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم

ألا ترى أنه لا يجوز إعادة "لا" في "تأتي مثله" فلذلك سمي صرفا؛ إذ كان معطوفا ولم يستقم أن يعاد فيه الحادث الذي قبله..."(١) وقال في الموضع الثاني: "والصرف أن يجتمع الفعلان بالواو أو ثم أو الفاء أو أو، وفي أوله جحد أو استفهام، ثم ترى ذلك الجحد أو الاستفهام ممتنعا أن يُكَرَّ في العطف؛ فذلك الصرف، ويجوز فيه الاتباع؛ لأنه نسق في اللفظ.."(٢) وقد أشار إلى معنى (الصرف) المالقي بقوله: "فإن جاءت عاطفة اسما على فعل؛ كقول الشاعر:

فألفيتُه يوما يُبِير عدوه وبحرَ عطاء يستخف المعابر

أو فعلا على اسم كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ﴾(٣) فعلى أن تصرف الفعل إلى الاسم، أو الاسم إلى الفعل في المعنى؛ فكأنه قال في البيت" فألفيته يوما مُبِيرَ عدوه" لأن مفعول "ألفيت" أصله أن يكون مفردا، ويكون التقدير في الآية "صافات وقابضات" لأن المعطوف على الحال حال مثله؛ فحقه أن

---

(١) معاني القرآن (١/ ٣٣/ ٣٤) لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء. عالم الكتب.

(٢) السابق (١/ ٢٥٣)

(٣) سورة الملك:١٩.

يكون اسما"[١] والملاحظ أن ثمة فرقا بين معنى "الصرف" في تصور كل من الفراء والمالقي؛ فهو عند الفراء يقتضي استحالة إثبات حدثين، ويقيده بسياق تركيبي محدد، وهو: اجتماع فعلين بينهما عاطف أولهما مسبوق بجحد أو استفهام، بينما المالقي لم يتعرض لإثبات الحدثين من عدمه، وإنما ركز على تقييده بسياق تركيبي، يتمثل في عطف فعل على اسم والعكس.

وفي تصوري أن الجامع بينهما هو دلالة الصرف المعجمية "التغيير" وإن اختلفت جهته وسياقاته التركيبية.

٢- دلالاتها في حالة عطف الجمل (عطف جملة على جملة) لا يلزم في نحو قولك: "قام زيد وقعد عمرو" إفادتها معنى التشريك لا في اللفظ ولا في المعنى، ولكن يستلزم إفادتها التشريك في الكلام خاصة؛ ليُعلَم أن الكلامين فأكثر في زمان واحد أو في قصد واحد، ويجوز التماثل بين الجمل المتعاطفة؛ كعطف جملة اسمية على اسمية، وخبرية على خبرية، كما يجوز التخالف؛ كعطف جملة خبرية على إنشائية والعكس.[٢]

ثانيا: الابتداء: ويعبر عنه بـ (الاستئناف) وسميت بـ "واو الابتداء" لأنها تكون لابتداء كلام لا يرتبط بما قبله لفظا أو معنى، وسميت بالاستئنافية؛ لئلا يتوهم أن ما بعدها من المفردات معطوف على ما قبلها، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾[٣].

ثالثا: واو الحال: وأمارتها: أن تجيء بعدها جملة تكون في موضح الحال من

---

(١) رصف المباني (ص ٤١١،٤١٠)

(٢) يراجع السابق (ص ٤١٥)

(٣) سورة الأنعام: ١٤١، ١٤٢.

ذي حال، وتقدر بـ "إذ" الظرفية، أو "في حال" كما يشترط في الجملة الواقعة بعد هذه الواو أن تكون خبرية، ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾(١).

رابعا: واو القسم: وهي في هذه الحالة تتقارض مع "الباء" وعلة ذلك تقارب مخرجيهما من الشفتين، ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرْوًا﴾(٢).

خامسا: واو المعية: وتسمى "واو المفعول معه" وسميت بواو المعية؛ لأنها تكون بمعنى "مع" وسميت بواو المفعولية؛ لأنها مشوبة بمعنى باء المفعول به، ويكون ما بعدها منصوبا على المفعولية؛ ولذا فإنها تتمايز عن الواو العاطفة من جهتين: الأولى: صناعية، تتمثل في كون ما بعدها يكون منصوبا، والثانية: دلالية، تتمثل في تضمنها معنى "مع" فإن انتفت إحدى الجهتين كانت العاطفة؛ يقول المالقي: "فإذا قلت: قام زيد وعمرو، بمعنى أن القيام وقع منهما من غير معنى زائد، فذلك هو العطف، وإذا أردت أنه وقع منهما على أن الثاني فعل به الأول فعلا، فذلك المفعول معه؛ فيكون منصوبا؛ فكأنك قلت: قام زيد بعمرو معه....."(٣)

سادسا: الواو الزائدة، ويسميها بعضهم "واو الصلة" وبعضهم ينعتها بـ "المقحمة" وهي التي دخولها في الكلام كخروجها، وهذه الواو مختلف فيها بين البصريين والكوفيين؛ فالبصريون يرون أن "الواو" لا تكون زائدة في كل أحوالها، والكوفيون يرون زيادتها؛ مستدلين بشواهد عديدة من القرآن والشعر، وقد تأول البصريون شواهدهم؛ ليثبتوا أصالة "الواو" في شواهدهم، ورأي البصريين أوجه، وما قاله الكوفيون خلاف الأولى؛ ولا سيما في الشواهد القرآنية؛ إذ إن إيجاد

(١) سورة آل عمران: ١٥٤.

(٢) سورة الذاريات: ١.

(٣) السابق (ص ٤٢١)

مندوحة للكلمة في النظم القرآني أولى من القول بإهدارها.

هذا، وهناك أنواع أخرى لـ "الواو" حفلت بها كتب أهل اللغة، ولكن ما ذُكِرَ هو أشهر ما ورد فيها؛ ففيه كفاية إن شاء الله.(١)

المبحث الأول

تبادل الواو مع "أو" و"الفاء"

أولا: تبادل "الواو" مع "أو":

"أو": حرف عطف، والجمهور على أنها عاطفة لفظا لا معنى؛ أي: تشرك في الإعراب فحسب، خلافا لابن مالك الذي يرى أنها تشرك في اللفظ والمعنى؛ لأن ما بعدها مشارك لما قبلها في المعنى؛ الذي جيء بها لأجله؛ لكون كل واحد منهما مشكوكا فيه.(٢)

ولا خلاف في تعدد وظائفها الدلالية وفق تنوع السياقات التي ترد فيها، وهو ما سيتضح من خلال تناولنا مواضع الدراسة.

وبناء على مطالعة كتاب "النشر في القراءات العشر" للعلامة/ محمد بن الجزري، تم الوقوف على مواضع ثلاثة تبادلت "الواو" فيها مع "أو" فيها يمكن عرض كل موضع على حدة، متبوعا بتوجيهاته من المصادر المعتبرة.

---

(١) اعتمدت في هذا السرد على أمهات كتب أدوات المعاني، وما لي فيه إلا إيجاز وتنظيم عرض، وتعليق بالرأي، ومن أهم المراجع: (معاني القرآن للفراء، وحروف المعاني لأبي القاسم الزجاجي (ص ٣١: ٣٩) تح/ علي توفيق الحمد. مؤسسة الرسالة/ دار الأمل .الأردن، والصاحبي في فقه اللغة لابن فارس، ورصف المباني للمالقي، ومغني اللبيب لابن هشام الأنصاري، والجنى الداني للمرادي)

(٢) ينظر: رصف المباني (١٣١) والجنى الداني (٢٢٨،٢٢٧)

الموضع الأول: ﴿ أَوَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾[1].

قرأ المدنيان وابن كثير وابن عامر: بإسكان الواو، وقرأ الباقون: بفتح الواو.[2]

التوجيه:

الفرق بين القراءتين يكمن في غير وجه، ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي:

١- أن قراءة تحريك "الواو" ترتب عليها إفراز أداتين، الأولى: همزة الاستفهام، والثانية: واو العطف، بينما قراءة تسكين "الواو" ترتب عليها تحول الأداتين إلى أداة واحدة وهي "أو".

٢- تنوع القراءتين كان سببا في تعدد الأدوات- فضلا عن أثره في تغير نوعية الأسلوب، فعلى قراءة فتح "الواو" يكون الأسلوب إنشائيا (استفهاميا) معطوفا عليى مماثل له قبله، وعلى قراءة التسكين يكون الأسلوب إنشائيا مُتَضَمَّنا في الاستفهام قبله وما جاء بعد "أو" خبري.

٣- وبناء على تنوع الأساليب بين القراءتين تتنوع دلالة كل أسلوب ووظيفة كل من: "الواو" و"أو" مع اشتراكهما في الوظيفة العامة (العطف).

ويمكن تناول كل قراءة على حدة في ضوء هذه الوجوه:

قراءة "فتح الواو":

---

(١) سورة الأعراف: ٩٨.

(٢) ينظر: النشر في القراءات العشر (٢/ ٢٧٠) للإمام محمد بن الجزري، تصحيح ومراجعة/ علي محمد الضباع. دار الكتب العلمية ببيروت.

"الواو" على هذه القراءة هي "واو العطف" التي تعطف الجمل؛ فقد عطفت جملة استفهامية على جملة مثلها؛ فتحققت المشاكلة اللفظية؛ يقول الفارسي: "ومن حجة من قرأ ذلك: أنه أشبه بما قبله وما بعده؛ ألا ترى أن قبله: ﴿ أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا ﴾[1]، وبعده: ﴿ أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ ﴾[2]...فكما أن هذه الأشياء حروف عطف دخل عليها حرف الاستفهام-كذلك يكون قوله: ﴿ أَوَأَمِنَ ﴾..."[3] وهو قول كثير من علماء التوجيه.[4]

والوظيفة الدلالية لـ "الواو" على هذه القراءة: مطلق الجمع بين المتعاطفين؛ فهي تفيد مجموع العقوبتين: إتيان بأس الله بياتا أو ضحى. والاستفهام للإنكار التوبيخي.

قراءة "تسكين الواو" أو:

أسلفنا في صدر هذا المبحث أن "أو" تفيد العطف، ولكن تحديد الوظيفة الدلالية لها مرتبط بالسياق الذي ترد فيه، وقد اختلفت رؤى العلماء في تحديد هذه الوظيفة، ويمكن عرضها على النحو الآتي:

١- قال الأزهري: "ومن سكن الواو، فهي "أو" من حروف العطف للشك،

---

(١) سورة الأعراف: ٩٧.

(٢) سورة الأعراف: ٩٩.

(٣) الحجة في علل القراءات السبع (٣/ ٣٧) لأبي علي الحسن الفارسي. تح/ عادل عبدالموجود، وعلي معوض. دار الكتب العلمية ببيروت. الأولى ٢٠٠٧م.

(٤) ينظر: إعراب القراءات السبع وعللها (١/ ١٩٦) لأبي عبدالله الحسين بن أحمد بن خالويه. تح/ د. عبدالرحمن العثيمين. مكتبة الخانجي- القاهرة. وحجة القراءات (ص ٢٨٩) لأبي زرعة عبدالرحمن بن زنجلة. تح/ سعيد الأفغاني. مؤسسة الرسالة. بيروت. الثانية ١٩٧٩م. والكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها (١/ ٤٦٩) لمكي بن أبي طالب. تح/ د. محي الدين رمضان. مؤسسة الرسالة ببيروت الثالثة ١٩٨٤م.

تقول: ضربت زيدا أو عمرا...وقد يكون "أو" بمعنى "بل" ويكون "أو" بمعنى "الواو" ويجيء بمعنى "بل"."(١)

ونص الأزهري يحتمل وجهين: الأول: أن "أو" في هذه القراءة أفادت معنى "الشك". الثاني: أنه أجاز إفادتها أكثر من معنى "الشك، أو معنى "بل" أو معنى "الواو".

٢- قال الفارسي: "فوجه قراءة من قرأ: "أو أمن": أنه جعل "أو" للإضراب، لا على أنه أبطل الأول، ولكن كقوله: ﴿الٓمٓ * تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ لَا رَيۡبَ فِيهِ﴾(٢) ثم يقول: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُ﴾(٣) فجاء هذا؛ ليبصروا ضلالتهم؛ فكأن المعنى: أأمنوا هذه الضروب من معاقبتهم والأخذ لهم. وإن شئت جعلته "أو" التي في قولك: ضربت زيدا أو عمرا؛ كأنك أردت: أفأمنوا إحدى هذه العقوبات؟.."(٤)

ومفاد كلامه: أن "أو" في هذا الموضع تحتمل معنيين: الأول: الإضراب المقيد لا المطلق، وقد وضحه بالمثال، وبينه ابن أبي مريم بالعبارة؛ إذ قال: "فـ "أو" في هذه القراءة: هو الذي للإضراب عن الأول، واستئناف الثاني؛ كأنه قال: أأمنوا هذه الضروب عن عقوبتهم.."(٥) والمعنى الثاني: الإبهام، وهو مفاد من تمثيله وتأويله.

٣- قال مكي: "وحجة من أسكن الواو: أنه جعلها "أو" التي للعطف على

(١) معاني القراءات (ص ١٩٦) لأبي منصور الأزهري. تح/ محمد عيد الشعباني. دار الصحابة للتراث. طنطا/ مصر ٢٠٠٧م.

(٢) سورة السجدة: ١، ٢.

(٣) سورة السجدة:٣.

(٤) الحجة (٣/ ٣٧)

(٥) الموضح في وجوه القراءات وعللها (٢/ ٥٤١) لنصر بن علي بن محمد الشيرازي المعروف بابن أبي مريم. تح/ عمر حمدان الكبيسي. الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم بجدة – السعودية . الأولى ١٩٩٣م.

معنى الإباحة، مثل قوله تعالى: ﴿ فَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعۡ مِنۡهُمۡ ءَاثِمًا أَوۡ كَفُورًا ﴾[١] أي: لا تطع هذا الجنس، ومثل قولك: جالس الحسن أو ابن سيرين، أي: جالس هذا الصنف؛ فالمعنى: أفأمنوا هذه الضروب من العقوبات، أي: إن أمنتم ضربا منها لن تأمنوا الضرب الآخر، ويجوز أن تكون "أو" لأحد الشيئين؛ كقولك: ضربت زيدا أو عمرا؛ أي: ضربت أحدهما، ولم ترد أن تبين المضروب منهما، وأنت عالم به من هو منهما، وليست هي "أو" التي للشك في هذا، إنما هي "أو" لأحد الشيئين غير معين؛ فيكون التقدير في الآية: أفأمنوا إحدى هذه العقوبات..."[٢]

ونص كلامه واضح في إفادة "أو" أحد معنيين: الإباحة، أو الإبهام.

٤- قال أبو حيان: "وقرأ نافع والابنان[٣] "أو" بسكون الواو، جعل "أو" عاطفة، ومعناها التنويع، لا أن معناها الإباحة أو التخيير؛ خلافا لمن ذهب إلى ذلك."[٤] وقال البيضاوي: "أو: بالسكون على الترديد"[٥] ويبدو أنه قصد من الترديد ما يعبر عنه بالتنويع؛ لأن الترديد فيه تكرار وتعدد.

هذه أبرز الرؤى في تحديد الوظيفة الدلالية لـ "أو" على قراءة إسكان "الواو"، ويمكن حصرها في المعاني الآتية: "الشك، والإضراب المقيد، مطلق الجمع على من قال بأنها بمعنى "الواو" والإبهام، والإباحة، والتنويع).

---

(١) سورة الإنسان:٢٤.

(٢) الكشف (١/ ٤٦٨) وينظر: الجامع لأحكام القرآن (٧/ ٢٥٤،٢٥٣) لأبي عبدالله محمد بن أحمد القرطبي. تح/ هشام سمير البخاري. عالم الكتب بالرياض/ السعودية ٢٠٠٣م.

(٣) أي: ابن كثير، وابن عامر.

(٤) البحر المحيط (٤/ ٣٥١) لأبي حيان الأندلسي. تح/ عادل عبدالموجود، وعلي معوض وآخرون. دار الكتب العلمية ببيروت. الأولى ٢٠٠١م.

(٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (١/ ٤٢) وينظر: روح المعاني للألوسي (٩/ ١٢)

مناقشة هذه الآراء في ضوء ما قاله علماء أدوات المعاني:

١- دلالة "أو" على معنى "الشك":

اختلف العلماء المَعْنِيُّونَ في السياق الذي يقتضي إفادة "أو" هذا المعنى؛ فابن فارس يرى أنها لا تفيد "الشك" إلا بعد استفهام؛ إذ يقول: "أو: حرف عطف يأتي بعد الاستفهام للشك: "أزيد عندك أو بكر؟" تريد: أحدهما عندك؟ فالجواب: لا، أو نعم. وإذا جعلت مكانها "أم" فأنت مثبت أحدهما غير أنك شاك فيه بعينه؛ فتقول: "أزيد عندك أم عمرو؟" فالجواب: "زيد" أم "عمرو"..."[١] أما المالقي؛ فيرى أنها لا تفيد هذا المعنى إلا بعد خبر؛ إذ يقول: "أن تكون للشك، نحو قولك ما أدري أزيد قام أو عمرو" ولا تقع إلا بعد الخبر لا غير كما مُثِّل."[٢]

وظاهر كلامهما فيه تعارض؛ إلا أن الأمثلة التي أوردوها تقضي باتفاق الرأيين؛ فالمعطوف عليه في المثالين مسبوق بالاستفهام.

والذي ينبغي التركيز عليه – هنا- هل معنى الشك يقتضيه السياق في الشاهد الذي معنا؟

إن معنى "الشك" وفق النصوص التي ذُكِرَت يعني تردد المخبر بين أمرين أو شكه في أحد منهما بعينه، وقد نص المالقي على ذلك في تعرضه للفرق بين معنَيَيَّ "الشك، والإبهام" إذ يقول: "والفرق بينهما: أن الشك لا يعلمه المُخبِر، والإبهامَ يعلمه، ويُبهِم على السامع لمعنى ما."[٣] ومن المعلوم أن المُخبِر في الشاهد الذي معنا هو "الله تعالى" ووفقا للضابط الذي وضعه المالقي والمستنبط من أمثلة غيره؛

---

(١) الصاحبي (ص ٨٨)

(٢) رصف المباني (ص ١٣١)

(٣) السابق (ص ١٣٢،١٣١)

فإن معنى "الشك" لا ينطبق على الشاهد الذي معنا؛ لأن المخبر به محيط بكل شيء.

٢- دلالة "أو" على معنى "الإضراب":

وهو ما يعني تقارضها مع "بل" وهو معنى مختلف في إثباته لـ "أو" ذكره الفراء واستشهد عليه بقوله تعالى: ﴿ وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴾[١] قال: بل يزيدون[٢]، واستدل علي هذا المعنى الزجاجي بقوله تعالى: ﴿ قَالُواْ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ﴾[٣][٤] وهو رأي الكوفيين، وقد نقل ابن فارس إنكار بعض البصريين لهذا المعنى.[٥] وقد نقل ابن هشام عن سيبويه إفادتها هذا المعنى بشرطين: الأول: تقدم نفي أو نهي. الثاني: إعادة العامل. ونقل جوازه مطلقا عن الكوفيين وأبي علي وابن جني[٦]

والسؤال الذي يفرض نفسه: هل "أو" في الشاهد الذي بين أيدينا تدل على "الإضراب"؟

الذي يبدو للباحث أنها لا تدل على الإضراب الذي تدل عليه "بل" ووفقا لما ذكره الفارسي وابن أبي مريم؛ فإنها تدل على "الإضراب" الذي لا يعني إبطال الأول، ويبدو أن هذا المعنى ينطبق تماما على معنى "التنويع" الذي نص عليه أبو

---

(١) سورة الصافات: ١٤٧.

(٢) ينظر: معاني القرآن (١/ ٧٢)

(٣) سورة الكهف: ١٩.

(٤) ينظر: حروف المعاني (ص ١٣)

(٥) ينظر: الصاحبي (ص ٨٩)

(٦) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (١/ ٩١) لجمال الدين بن هشام الأنصاري. تح/ د. مازن المبارك، ومحمد علي . دار الفكر. بيروت. السادسة ١٩٩٨٥م.

حيان- هو أبرز معاني "أو" وهو ما يؤكده تأويلهما للمعنى على هذا الوجه "أأمنوا هذه الضروب من معاقبتهم والأخذ لهم"؟

٣- دلالة "أو" على الإبهام:

وهو من المعاني التي ذكرها كثير من العلماء[١] وقد قيده بعضهم بوقوعه بعد خبر.[٢] وقد سبق بيان الفرق بينه وبين معنى "الشك" كما سبق فإن مكي بن أبي طالب ممن أجازوا دلالة "أو" على هذا المعنى في الشاهد الذي معنا، وهي دلالة لا تتناقض مع السياق؛ إذا أخذنا في الاعتبار أن الإبهام متعلق بالسامع والمتلقي لا بالمخبر.

٤- دلالة "أو" على مطلق الجمع:

وهو ما يعني تقارضها مع "الواو" وقد نقل ابن هشام ثبوته عن الكوفيين والأخفش والجرمي.[٣] وهو رأي ألمح إليه الأزهري في الشاهد الذي معنا، وإذا أخذنا به يكون الفرق بين القراءتين من حيث الأسلوب دون دلالة العطف.

٥- دلالة "أو" على الإباحة:

وهي لا تحقق هذا المعنى إلا بعد طلب، نحو: "جالس الحسن أو ابن سيرين"

والفرق بين التخيير والإباحة راجع إلى المخاطب؛ إذ لا يجوز له الجمع بين الشيئين في التخيير، بينما يجوز ذلك في الإباحة.

---

(١) ينظر: حروف المعاني للزجاجي (ص ١٣) ورصف المباني (ص ١٣٢،١٣١) ومغني اللبيب (١/ ٨٧) والجنى الداني (ص ٣٢٨)

(٢) ينظر: رصف المباني (١٣١)

(٣) مغني اللبيب (١/ ٨٨) وينظر: الجنى الداني (ص ٢٣٠،٢٢٩)

ونقل ابن هشام عن ابن مالك ترادف "الإباحة" مع "مطلق الجمع" وهو ما يعني أن "أو" إذا دلت على "الإباحة" فإنها تؤول إلى معنى "الواو" التي تدل على مطلق الجمع؛ يقول ابن هشام: "وزعم ابن مالك أيضا أن "أو" التي للاباحة حالة محل الواو وهذا أيضا مردود لأنه لو قيل: جالس الحسن وابن سيرين، كان المأمور به مجالستهما معا، ولم يخرج المأمور عن العهدة بمجالسة أحدهما هذا هو المعروف من كلام النحويين.."[(١)]

وقد اعترض ابن قيم الجوزية على إفادة "أو" هذا المعنى بقوله: "وأما "أو" التي زعموا أنها للإباحة، نحو: "جالس الحسن أو ابن سيرين" فلم توجد الإباحة من لفظ "أو" ولا من معناها، ولا تكون "أو" قط للإباحة، وإنما أخذت من لفظ الأمر؛ الذي هو للإباحة، ويدل على هذا: أن القائلين بأنها للإباحة يلزمهم أن يقولوا: إنها للوجوب إذا دخلت بين شيئين لابد من أحدهما، نحو قولك للمكفر: أطعم عشرة مساكين أو اكسهم؛ فالوجوب هنا لم يؤخذ من "أو" وإنما أخذ من الأمر؛ فكذا "جالس الحسن أو ابن سيرين""[(٢)] ثم يبين المعنى الذي وضعت له "أو" بقوله: "أو: وضعت للدلالة على أحد الشيئين المذكورين معها؛ ولذلك وقعت في الخبر المشكوك فيه، من حيث كان الشك ترددا بين أمرين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، لا أنها وضعت للشك؛ فقد تكون في الخبر الذي لا شك فيه – إذا أبهمت على المخاطب، ولم تقصد أن تبين له؛ كقوله سبحانه: ﴿ وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴾[(٣)] أي: أنهم من الكثرة بحيث يقال فيهم: هم مئة ألف أو يزيدون، فـ

---

(١) مغني اللبيب (١/ ٩٠)

(٢) بدائع الفوائد (ص ٣٤٦) لأبي عبد الله بن قيم الجوزية. تح/ علي بن محمد العمران. دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي في جدة

(٣) سورة الصافات:١٤٧.

"أو" على بابها دالة على أحد الشيئين؛ إما مئة ألف بمجردها، وإما مئة ألف مع زيادة، والمخبر في كل هذا لا يشك."[١] ومفاد كلامه أن "أو" لا تفيد معنى "الإباحة" وأنها وضعت للدلالة على أحد الشيئين.

وما ذهب إليه ابن قيم منقوض من وجهين: الأول: أن أحدا لم يقل بأن "أو" وضعت لمعنى الأمر؛ وإنما دلالاتها مكتسبة من السياقات الواردة فيها. الثاني: أن دلالتها متضمنة في فعل الطلب؛ إذ الأصل في الطلب الدلالة على الوجوب، ولكن السياق قد يخرجه إلى معنى آخر؛ وعليه فقد يكون الطلب وجوبا أو تخييرا أو إباحة.

وهذا لا يعني دلالة "أو" في الشاهد الذي معنا على "الإباحة" فهو مردود من جهة تقييد العلماء المعنيين لدلالة "أو" على هذا المعنى بتقدم طلب عليها، والشاهد الذي معنا لم يتقدمه طلب.

٦- دلالة "أو" على التنويع:

ويقال: التقسيم، التفصيل، والتفريق المجرد؛ وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰ تَهۡتَدُواْ﴾[٢] أي: قالت اليهود للنصارى: كونوا هودا تهتدوا، وقال النصارى لليهود: كونوا نصارى تهتدوا.[٣] وهو معنى غير بعيد عن سياق الشاهد الذي معنا.

من خلال ما سبق يمكننا القول بإن "أو" في هذه القراءة تدل إما على "الإبهام، أو التنويع.

---

(١) السابق (٣٤٤،٣٥٥)

(٢) سورة البقرة: ١٣٥.

(٣) ينظر: مغني اللبيب (١/ ٩٣) ورصف المباني (١٣٢) والجنى الداني (٢٢٨)

دلالة القراءتين في ضوء التركيب:

الآية الكريمة محل الشاهد جاءت في سياق آيات تتحدث عن أحوال الأمم السابقة؛ فقد جاء الحديث عن أهل القرى بعد ذكر البأس الرباني الذي تعرضت له أقوام: "نوح، وعاد، وثمود، ولوط، ومدين" وكل أمة من هذه الأمم تعرضت لبأس يختلف في نوعيته عن الأمة الأخرى؛ فجاءت الآيات: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ * أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَٰتًا وَهُمْ نَآئِمُونَ * أَوَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ * أَفَأَمِنُوا۟ مَكْرَ ٱللَّهِ ۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[1] – جاءت لتكشف عن تنوع الزمان الذي يُصَبُّ فيه بأس الله على أهل القرى الظالمة.

وعليه فإن قراءة "الواو" جعلت التركيب موسوما بتتابع الاستفهامات؛ إذ جاءت مسبوقة بـ "همزة الاستفهام" وهو يتناغم مع الاستفهام السابق في قوله: ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا﴾ واللاحق في قوله: ﴿أَفَأَمِنُوا۟ مَكْرَ ٱللَّهِ﴾ وتكرار هذا الاستفهام يوحي بزيادة التأكيد على إنكارهم وجحودهم وشدة الوعيد لهم؛ كما أن "الواو" بإفادتها مطلق الجمع عكست عموم زمان بأس الله على الظالمين دون ترتيب.

وتأتي قراءة "أو" لتحول الأسلوب التالي لها من إنشائي إلى خبري، ولا شك في أن تغير نمط الأسلوب له أثر في سمع المتلقي؛ إذ يُحدِثُ نغمة تختلف عن سابقتها ولاحقتها؛ مما يستدعي لفت الانتباه إلى شدة الوعيد من قبل الله، وهول جرم الظالمين، ناهيك عن إفادة "أو" للإبهام الذي يتناغم مع البغتة المصاحبة لبأس

---

(١) سورة الأعراف: ٩٦ – ٩٩.

الله التي تزيد البأس بأسا، وإفادتها التنويع كاشف عن تفاوت أهل القرى الظالمة في استحقاقهم لبأس الله؛ فمنهم من استحق بأس الله بياتا، ومنهم من استحق بأس الله ضحى.

والقراءاتان معا اتفقتا في "العطف" بين الجمل المترابطة في المعنى؛ مع تنوع دلالة العطف في كل منهما.

الموضع الثاني: ﴿ أَوَءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴾[1] وقوله: ﴿ أَوَءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴾[2] "قرأ أبو جعفر وابن عامر وقالون: بإسكان الواو فيهما، واختلف عن ورش؛ فروى الأصبهاني عنه كذلك، إلا أنه ينقل حركة الهمزة بعدها إليها كسائر السواكن، وروى الأزرق عنه فتح الواو، وكذلك قرأ الباقون في الموضعين."[3]

التوجيه:

قراءة "فتح الواو" ترتب عليها وجود أداتين، لكل أداة دلالة مستوحاة من التركيب، الأداة الأولى: "همزة الاستفهام" ولا خلاف أن الهمزة هنا استفهامية، والاستفهام بها جاء على غير أصله؛ فهو خرج إلى معنى الإنكار للبعث بعد الموت، والأداة الثانية: الواو، ولا خلاف بين العلماء في إفادتها العطف، وجاز في المعطوف (آباؤنا) أن يكون معطوفا على محل "إن" واسمها، أو يكون معطوفا على الضمير المستتر في "مبعوثون" واستغني بالفصل بهمزة الاستفهام،وهي دالة على مطلق الجمع، وكأنهم قالوا: أئذا متنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لمبعوثون وكذلك آباؤنا.

وقد جاء الاستفهام متسقا مع الاستفهامين السابقين في قوله: ﴿ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا

---

(١) سورة الصافات:١٧.

(٢) سورة الواقعة:٤٨.

(٣) النشر (٢/ ٣٥٧)

نُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ ﴾[١] وتكرار الاستفهام كاشف عن عتوّهم وشدة إنكارهم البعث بعد الموت.

أما القراءة بـ "تسكين الواو" فقد ترتب عليها أمران:

الأول: دمج الأداتين في أداة واحدة، هي "أو" العاطفة. الثاني: زوال معنى الاستفهام الصريح، مع الإبقاء على معنى الإنكار المُستوحَى من السياق، والاستفهامين السابقين عليه في قوله: ﴿ أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ ﴾[٢].

وقد تعددت رؤى العلماء في تحديد دلالة "أو" على هذه القراءة، ويمكن بيان هذه الرؤى على النحو الآتي:

١- قال الفراء: "ومن سكن "الواو" من قوله: ﴿ أَوَءَابَآؤُنَا ٱلۡأَوَّلُونَ ﴾ في الواقعة وأشباه ذلك في القرآن، جعلها "أو" التي تثبت الواحد من الاثنين.."[٣] ويبدو أنه قصد معنى "الشك" أو التردد، وهو معنى ذكره غير واحد من العلماء صراحة، قال أبو زرعة: "ومن سكن "الواو" فكأنه شك منه؛ فيقولون: أنحن نبعث أو آباؤنا الأولون؟ وهم منكرون، أي: لا نبعث نحن ولا آباؤنا.."[٤] وقال البيضاوي: "وسكن نافع برواية قالون وابن عامر "الواو" على معنى التردد..."[٥] وهو ما ذهب إليه السمين الحلبي.[٦]

٢- قال مكي بن أبي طالب: "وحجة من أسكن الواو وأثبت قبلها همزة: أنه

---

(١) سورة الصافات: ١٦.

(٢) سورة الصافات: ١٦.

(٣) معاني القرآن (١/ ٨٩)

(٤) حجة القراءات (ص ٦٠٨)

(٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (١/ ٢٨٨)

(٦) ينظر: الدر المصون (١٢/ ١٩٠)

جعلها "أو" التي للإباحة في الإنكار، أي: أنكروا بعثهم وبعث آبائهم بعد الموت.."(١)

والمعنيان لا يأباهما التركيب ولا السياق، والجامع بينهما: الإنكار المصحوب بنبرة التكبر والغطرسة.

وقد أثير على هذه القراءة أمر يتعلق بوظيفة العطف التي تؤديها "أو" حكاه غير واحد من العلماء، منهم ابن أبي مريم؛ إذ يقول: "والوجه في تسكين الواو: أن "أو" للعطف، وقوله: (آباؤنا) معطوف على الضمير في (لمبعوثون) والتقدير: إنا لمبعوثون نحن وآباؤنا، ويجوز أن يكون معطوفا على ضمير (وَكُنَّا تُرَابًا) والتقدير: أئذا كنا نحن أو أباؤنا ترابا.

وفي كلا التقديرين يلزم تأكيد الضمير بـ "نحن" فإن العطف على الضمير المرفوع المستكن لا يجوز في سعة الكلام إلا بأن يؤكد ذلك الضمير، تقول: "قمت أنا وزيد" ولا تقول: "قمت وزيد" إلا في الشعر..."(٢) وهذا التنوع أدى إلى التوسعة في المعاني.

الموضع الثالث: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِيٓ أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُۥٓ ۖ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي ٱلْأَرْضِ ٱلْفَسَادَ﴾(٣)

"قرأ الكوفيون ويعقوب "أو أن" بزيادة همزة مفتوحة قبل الواو وإسكان الواو، وكذلك هي في مصاحف الكوفة، وقرأ الباقون بغير ألف وكذلك في

---

(١) الكشف (٢/ ٢٢٣)

(٢) الموضح (٣/ ١٠٨٨،١٠٨٧)

(٣) سورة غافر:٢٦.

مصاحفهم.."[١]

التوجيه:

لا خلاف بين علماء التوجيه في أن قراءة "الواو" دلالتها مطلق الجمع، أي: إني أخاف أن يبدل دينكم ويظهر في الأرض الفساد؛ ففرعون خاف الأمرين جميعا- تبديل الدين، وإظهار الفساد في الأرض، قال أبو زرعة: "ومن قرأ "وأن" فيكون المعنى: أخاف إبطال دينكم والفساد معه، وحجته: ما جاء في التفسير: أنه خاف الأمرين جميعا ولم يخف أحدهما."[٢] بل هو ما رجحه مكي بقوله: "وهو الاختيار؛ لأن فرعون خاف الأمرين جميعا أن يقعا من موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وقد وقعا؛ فبدل الله دينهم بالإيمان، وأفسد ملك فرعون."[٣] وسر تقديم فرعون "الدين" على "الفساد"؛ كما قال الشربيني: "وبدأ فرعون بذكر الدين أولا؛ لأن حب الناس لأديانهم فوق حبهم الأموال."[٤]

أما القراءة بـ "أو" فقد اختلفوا في تحديد دلالتها، ويمكن عرض آرائهم على النحو الآتي:

١- قال الأزهري: "من قرأ "أو أن" بألف قبل الواو؛ فإن "أو" يجيء لأحد شيئين: في كل حال، وكونها للإباحة راجع إلى هذا؛ كقولك: جالس الحسن أو ابن سيرين؛ فإن جالس أحدهما فهو مؤتمر.."[٥] ومفاد كلامه: أن "أو" أفادت معنى الإباحة.

---

(١) النشر (٢/ ٣٦٥)

(٢) حجة القراءات (ص ٦٣٠)

(٣) الكشف (٢/ ٢٤٣)

(٤) تفسير السراج المنير (٣/ ٣٨٣) لمحمد بن أحمد الشربيني . ط. دار الكتب العلمية- بيروت.

(٥) معاني القراءات (٤٤٧)

٢- قال مكي: "أو أن: بإسكان الواو، وهمزة قبلها، جعلوها "أو" التي للتخيير أو للإباحة؛ كأنه قال: إني أخاف هذا الضرب عليكم؛ كما تقول: كل خبزا أو تمرا؛ أي: كُل هذا الضرب من الطعام..."(١) ومفاد كلامه: جواز دلالة "أو" على معنيين: الإباحة والتخيير.

٣- قال السمرقندي: "والباقون: "أو أن يظهر" على معنى الشك.."(٢)

٤- قال السمين الحلبي: "أو أن" بـ "أو" التي للإبهام..."(٣)

٥- قال ابن خالويه: "قال أبو عبيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الاختيار "أو" لأن "أو" تكون بمعنى "الواو" كقوله: ﴿إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلۡفٍ أَوۡ يَزِيدُونَ﴾(٤) أي: ويزيدون...ولا تكون "الواو" بمعنى "أو"...."(٥) وقال ابن أبي مريم: "وقرأ الباقون: "أو أن يظهر" والوجه أن "أو" في الأصل وضع لأحد الشيئين أو الأشياء؛ إلا أنه يجوز أن يجيء بمعنى "الواو" ويكون للجمع بين الشيئين أو الأشياء، ويجوز حمله ههنا على هذا الوجه."(٦) ومفاد كلامهما: أن "أو" في هذا الموضح بمعنى "الواو".

مناقشة هذه الآراء في ضوء ما قاله علماء أدوات المعاني:

هذه مجمل الآراء التي أوردها العلماء في بيان دلالة "أو" في هذا الموضع، ويمكن مناقشة هذه الآراء في ضوء المعايير التي وضعها علماء أدوات المعاني على النحو الآتي:

---

(١) الكشف (٢/ ٢٤٣)

(٢) بحر العلوم (٢/ ١٩٤)

(٣) الدر المصون (٩/ ٤٧١)

(٤) سورة الصافات:١٤٧.

(٥) إعراب القراءات السبع وعللها (٢/ ٢٦٦)

(٦) الموضح (٣/ ١١٢٣)

١- دلالة "أو" على معنى "الإباحة":

سبق أن بينت الدراسة في الموضع الأول أن ضابط دلالة "أو" على الإباحة عند علماء أدوات المعاني يتلخص في كونها مسبوقة بطلب، وهو ضابط متوفر في هذا الموضع؛ إذ فعل الطلب "ذروني" سابق عليها، وعليه فالسياق لا يمنع دلالة "أو" على الإباحة، والفرق بين الإباحة والتخيير عندهم أمر مبني على المخاطب؛ فالمخاطب في الإباحة يجوز له الجمع بين الأمرين، بينما في التخيير؛ فإنه لا يجوز له الجمع بينهما، ويبدو أن هذا ما جعل بعض العلماء يرادف بين الإباحة ومطلق الجمع المعنى الأصلي لـ "الواو" يقول ابن خالويه: "قال أبو عبدالله: إذا كانت "أو" إباحة تكون الواو بمعناها؛ لأن قولك: جالس الحسن أو ابن سيرين أو الشعبي؛ فمعناها: قد أبحت لك الجلوس مع هذا الضرب من الناس، تقول: جالس الحسن أو ابن سيرين أو الشعبي بمعنى الإباحة..."[١] ويؤكد ابن أبي مريم الفكرة نفسها بقوله: "ويجوز أن يكون للإباحة؛ فيصح أن يكون جامعا أيضا، والمعنى: إني أخاف هذا الضرب؛ فإن تبديل الدين وإظهار الفساد ضرب واحد..."[٢] إلا أن النحاس يرفض التقارض بين "أو" و"الواو" في دلالة الأولى على معنى الثانية بقوله: "ولو جاز أن يكون بمعنى "الواو" لما احتيج إلى هذا ههنا؛ لأن معنى "الواو" إني أخاف الأمرين جميعا، ومعنى "أو" لأحد الأمرين، أي: إني أخاف أن يبدل دينكم، فإن أعوزه ذلك أفسد في الأرض..."[٣] وكلامه يرمي إلى أن القول بتقارض "أو" مع "الواو" يعني ترادف القراءتين وإهدار القيمة الدلالية لتنوع المعاني بتنوع القراءات؛

---

(١) إعراب القراءات السبع وعللها (٢/ ٢٦٦)

(٢) الموضح (٣/ ١١٢٣)

(٣) إعراب القرآن (٤/ ٢٨) لأبي جعفر أحمد بن محمد بن اسماعيل النحاس، تح/ د. زهير غازي زاهد، عالم الكتب-بيروت ١٩٨٨م.

فالأولى المعنى الأصلي لكل أداة؛ ففي ذلك ثراء للمعنى وتوسع في الفائدة، أما ظاهر كلام النحاس؛ فيصرف معنى "أو" إلى معنى "الشك".

٢- دلالة "أو" على التخيير:

وهو معنى وإن كان السياق لا يأباه؛ إلا أن المقام مقام ترهيب، ومقام الترهيب لا يناسبه التخيير بين سيئين بل يتجه إلى الجمع بينهما.

٣- دلالة "أو" على الشك:

وضابط الشك: تردد المخير بين أمرين، أو شكه في أحد منهما بعينه، وهو معنى لا يأباه السياق؛ إذ المخير فرعون، فهو متردد بين الأمرين وشاك في أحدهما.

٤- دلالة "أو" على الإبهام:

وهو معنى بعيد عن السياق؛ وفقا للضابط الذي سبق بيانه في الموضع الأول؛ إذ الإبهام يقتضي علم المخبر بالأمرين، وهو معنى منصب على السامع؛ إلا إذا كان فرعون على يقين من خطورة دعوة الحق التي جاء بها موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ فأراد الإيهام على قومه ترهيبا لهم وتخويفا.

ودلالة "أو" على معنى "الواو" سبق تناوله في معنى الإباحة.

وخلاصة القول: أن "أو" في هذا الموضع عكست أكثر من دلالة تناغمت مع السياق، وهو سر من أسرار الإعجاز في لغة القرآن، والقراءتان بينهما تكامل وتقارب في المعنى؛ كما قال الطبري: "وأما القراءة في "أو أن يظهر" بالألف وبحذفها؛ فإنهما أيضا متقاربتا المعنى، وذلك أن الشيء إذا بدل إلى خلافه؛ فلا شك أن خلافه المبدل إليه الأول هو الظاهر دون المبدل؛ فسواء عطف على خبره عن خوفه من موسى أن يبدل دينهم بـ "الواو" أو بـ "أو" لأن تبديل دينهم كان عنده ظهور الفساد،

وظهور الفساد كان عنده هو تبديل الدين؛ فتأويل الكلام إذن: إني أخاف من موسى أن يغير دينكم الذي أنتم عليه، أو أن يظهر في أرضكم أرض مصر عبادة ربه الذي يدعوكم إلى عبادته، وذلك كان عنده هو الفساد."(١)

ثانيا: تبادل "الواو" مع "الفاء":

لم يرد هذا التبادل إلا في موضع واحد، في قوله تعالى: ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ ﴾(٢) فقد "قرأ المدنيان وابن عامر (فتوكل) بالفاء، وكذلك هي في مصاحف المدينة والشام، وقرأ الباقون بـ "الواو" وكذلك هي في مصاحفهم."(٣)

التوجيه:

قال الزجاجي: "الفاء: تكون عاطفة تدل على أن الثاني بعد الأول ولا مهلة، وتكون جوابا للجزاء؛ فيكون منقطعا مما قبله في الإعراب، وتكون ناصبة للفعل في جواب الأمر، والنهي، والتمني، والعرض، والنفي، والاستفهام، والدعاء."(٤) هذا من أوجز ما قيل في "الفاء" وإن كان كل ما قيل دار فيه خلاف بين العلماء؛ إلا أن هذا ما اشتهر فيها.(٥)

وقبل أن ندلف في توجيه القراءتين لا بد من ذكر الآية السابقة؛ لأن أداة العطف رابطة بين سابق ولاحق بأي وجه من وجوه الربط.

قال تعالى: ﴿ وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ * فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي

---

(١) جامع البيان (٢١/ ٣٧٤)

(٢) سورة الشعراء: ٢١٧.

(٣) النشر (٢/ ٢٣٦)

(٤) كتاب حروف المعاني (ص ٣٩)

(٥) يمكن مراجعة هذا الخلاف في رصف المباني (ص ٣٧٦ -٣٨٧) والجنى الداني (ص ٦١-١٥٣)

بَرِيٓءٞ مِّمَّا تَعۡمَلُونَ * وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ ﴾[1] قال الأزهري: "قرأ نافع وابن عامر (فتوكل) بـ "الفاء" وقرأ الباقون بـ"الواو" وكتب في مصحف أهل المدينة والشام بـ "الفاء" وجعل متصلا بالكلام الذي تقدمه كجزاء. ومن قرأ (وتوكل) فلأنه وجد في مصحف أهل العراق ومصحف أهل مكة بـ "الواو" والواو يعطف بها جملة على جملة، والمعنيان متقاربان."[2]

وعليه، فالقراءة بـ "الواو" على أنها عاطفة جملة ﴿ وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ على جملة ﴿ فَقُلۡ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تَعۡمَلُونَ ﴾ وقد سبق أن بينا في المدخل أن "الواو" في هذه الحالة لا يلزم إفادتها معنى التشريك لا في اللفظ ولا في المعنى، ولكن يستلزم إفادتها التشريك في الكلام خاصة؛ ليُعلَم أن الكلامين فأكثر في زمان واحد أو في قصد واحد.

وأما القراءة بـ "الفاء" فعلى أنها جوابية، أو على أنها على البدلية من جواب الشرط في قوله: ﴿ فَإِنۡ عَصَوۡكَ فَقُلۡ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تَعۡمَلُونَ ﴾ ويكون المعنى: (فإن عصوك فتوكل على العزيز الرحيم)[3] والمشهورعند علماء أدوات المعاني: أن الفاء الجوابية، تكون دالة على معنيين: السببية، والترتيب، مؤدية في كل أحوالها وظيفة الربط (العطف) يقول المالقي: "أن تكون (الفاء) جوابا لازما للسببية، وفيها – أيضا – الربط والترتيب؛ كا ذكر في العاطفة...."[4]

---

(١) سورة الشعراء: ٢١٥ – ٢١٧.

(٢) معاني القراءات (ص ٣٦٨،٣٦٧) وقال الفارسي: "الوجهان حسنان" الحجة (٤/ ٩٤) ولم يخرج كلام كثير من العلماء عن مضمون ما قاله الأزهري، ينظر: بحر العلوم (٢/ ٥٧٠) الكشف لمكي (٢/ ٢٥٣) وحجة القراءات لأبي زرعة (ص ٥٢٢)

(٣) ينظر: الموضح للشيرازي (٢/ ٩٤٧)

(٤) رصف المباني (ص ٣٧٩) وينظر: الجنى الداني (ص ٦٦)

المبحث الثاني

أثر تنوع القراءات في تعدد وظائف "الواو"

تعددت المواضع التي كان لتنوع القراءات فيها أثر في تعدد وظائف "الواو" وقد استقرت الدراسة على اختيار ثلاثة مواضع برز فيها هذا التعدد، يمكن ذكرها على النحو الآتي:

الموضع الأول: قال تعالى: ﴿ إِن تُبْدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾(١)

موضع الشاهد في قوله: (وَيُكَفِّرُ عَنكُم) "فقرأ ابن عامر وحفص: بالياء، وقرأ الباقون: بالنون. وقرأ المدنيان وحمزة والكسائي وخلف: بجزم الراء، وقرأ الباقون: برفعها."(٢)

التوجيه:

سيتم التركيز هنا على قراءتي: الرفع، والجزم، يقول الفارسي: "من قرأ (وَيُكَفِّرُ عَنكُم) فرفع، كان رفعه من وجهين: أحدهما: أن يجعله خبر مبتدأ محذوف تقديره: ونحن نكفر عنكم سيئاتكم. والآخر: أن يستأنف الكلام ويقطعه مما قبله؛ فلا يجعل الحرف العاطف للاشتراك ولكن لعطف جملة على جملة.

وأما من جزم فقال (ويكفرْ عنكم) فإنه حمل الكلام على موضع قوله: (فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) لأن قوله: (فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) في موضع جزم؛ ألا ترى أنه لو قال: "وإن

---

(١) سورة البقرة: ٢٧١.

(٢) النشر (٢/ ٢٣٦)

تخفوها يكن أعظم لأجركم" لجزم؛ فقد علمت أن قوله: (فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) في موضع جزم فحمل قوله: (ويكفر عنكم) على الموضع."[1] وما قاله الفارسي ذهب إليه جمع من العلماء.[2]

ويتضح من خلال هذا النص أن "الواو" تغيرت وظيفتها من قراءة إلى أخرى؛ فهي على قراءة الرفع تحتمل وجهين: الأول: العطف، ويكون من قبيل عطف الجمل، والعطف هنا يقتضي الاشتراك بين الجمل المتعاطفة في القصد. والثاني: الاستئناف، وهي على هذا الوجه، تكون لابتداء كلام لا يرتبط بما قبله لفظا أو معنى.

أما على قراءة الجزم؛ فالواو وظيفتها العطف المرصع بدلالة السببية؛ فهي على هذه القراءة تتقارض مع "الفاء".

وقد أبدى غير واحد من العلماء ترجيح أحد القراءتين؛ منهم الإمام الطبري؛ إذ يقول: "وأولى القراءات في ذلك عندنا بالصواب: قراءة من قرأ (ونكفر عنكم) بالنون وجزم الحرف، على معنى الخبر من الله عن نفسه أنه يجازي المخفي صدقته من التطوع؛ ابتغاء وجهه من صدقته، بتكفير سيئاته. وإذا قرئ كذلك، فهو مجزوم على موضع "الفاء" في قوله (فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) لأن"الفاء" هنالك حلت محل جواب الجزاء.

فإن قال لنا قائل: وكيف اخترت الجزم على النسق على موضع" الفاء" وتركت اختيار نسقه على ما بعد الفاء، وقد علمت أن الأفصح من الكلام في النسق على جواب الجزاء الرفع، وإنما الجزم تجويزه؟

---

(١) الحجة (٢/ ٢٠٤،٢٠٣)

(٢) ينظر: معاني القراءات (ص ٩١) حجة القراءات (ص ١٤٨،١٤٧) والكشف (١/ ٣١٧)

قيل: اخترنا ذلك ليؤذن بجزمه أن التكفير- أعني تكفير الله من سيئات المصدق - لا محالة داخل فيما وعد الله المصدق أن يجازيه به على صدقته؛ لأن ذلك إذا جزم، مؤذن بما قلنا لا محالة، ولو رفع كان قد يحتمل أن يكون داخلا فيما وعده الله أن يجازيه به، وأن يكون خبرا مستأنفا أنه يكفر من سيئات عباده المؤمنين، على غير المجازاة لهم بذلك على صدقاتهم؛ لأن ما بعد"الفاء" في جواب الجزاء استئناف، فالمعطوف على الخبر المستأنف في حكم المعطوف عليه، في أنه غير داخل في الجزاء؛ ولذلك من العلة، اخترنا جزم"نكفر" عطفا به على موضع "الفاء" من قوله: (فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) وقراءته بالنون."[1].

والظاهر من كلامه: أن ترجيح قراءة الجزم مبني على الربط الذي حققته "الواو" بين الشرط وجوابه، أو ما هو في مقام جوابه، على غرار الربط بين السبب والمسبب، بينما قراءة الرفع اقتضت ذهاب هذا الترابط، وجعلت ما بعد "الواو" عاما لا ارتباط له بما قبله.

وقد اعترض أبو حيان على هذا الترجيح قائلا:"وقال ابن عطية: بالجزم في الراء أفصح هذه القراءات لأنها تؤذن بدخول التكفير في الجزاء، وكونه مشروطًا إن وقع الإخفاء، وأما رفع الراء فليس فيه هذا المعنى. انتهى.

ونقول: إن الرفع أبلغ وأعم، لأن الجزم يكون على أنه معطوف على جواب الشرط الثاني، والرفع بدل على أن التكفير مترتب من جهة المعنى على بذل الصدقات، أبديت أو أخفيت؛ لأنا نعلم أن هذا التكفير متعلق بما قبله، ولايختص التكفير بالإخفاء فقط، والجزم يخصصه به، ولا يمكن أن يقال: إن الذي يبدي

---

(١) جامع البيان (٥/ ٥٨٥) وينظر: المحرر الوجيز (١/ ٣٦٦،٣٦٧) وينظر: الجامع لأحكام القرآن (٢/ ٣٣٦) وحجة القراءات لأبي زرعة (ص ١٤٨).

الصدقات لا يكفر من سيئآته؛ فقد صار التكفير شاملاً للنوعين من إبداء الصدقات وإخفائها، وإن كان الإخفاء خيراً من الإبداء."(١)

وأبو حيان بنى رأيه في قراءة الرفع على أن "الواو" عاطفة جملة على جملة بينهما اشتراك في المعنى، ومفاد كلامه أنه يرى عطفها على مجموع جملتي الشرط السابقتين (إِن تُبْدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ) وعلى أن قراءة الجزم قصرت وظيفة "الواو" على عطف ما بعدها على جواب شرط الفعل (تُخْفُوهَا).

ويمكن القول: بأن العلاقة بين القراءتين علاقة عموم وخصوص؛ فقراءة الرفع عامة في بذل الصدقات، بينما قراءة الجزم خاصة ببذلها في الخفاء، والتخصيص هنا تخصيص وتمييز في الأجر والثواب، لا نفي للثواب عن الذين أبدوها.

الموضع الثاني: قال تعالى: ﴿ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ﴾(٢)

موضع الشاهد في قوله: ﴿ وَلَا يَأْمُرَكُمْ ﴾ "فقرأ ابن عامر وعاصم وحمزة وخلف ويعقوب: بنصب الراء، وقرأ الباقون: بالرفع."(٣)

التوجيه:

كان لتنوع القراءة في هذا الموضع أثر في اتجاهات ثلاثة:

الأول: وظيفة "الواو". **الثاني**: فاعل الفعل "يأمر". **الثالث**: وظيفة "لا".

---

(١) البحر المحيط (٢/ ٣٣٩)

(٢) سورة آل عمران: ٨٠.

(٣) النشر (٢/ ٢٤٠)

الاتجاه الأول: وظيفة "الواو:

لا خلاف بين العلماء في أنها على قراءة الرفع جاءت للاستئناف، يقول الأزهري: "من قرأ ﴿ولا يأمركم﴾ بالرفع؛ فهو استئناف.."[١]

وقداحتج بعضهم لهذه القراءة بالقراءة المروية عن ابن مسعود (ولن يأمركم) فلما سقطت "لن" ارتفع ما بعدها.[٢]

وقد اعترض الطبري على الاحتجاج بها قائلا: "فأما الذي ادَّعى من قرأ ذلك رفعًا، أنه في قراءة عبد الله:"ولن يأمركم" استشهادًا لصحة قراءته بالرفع، فذلك خبر غيرُ صحيح سَنَده، وإنما هو خبر رواه حجاج، عن هارون الأعور: أنّ ذلك في قراءة عبد الله كذلك. ولو كان ذلك خبرًا صحيحًا سنده- لم يكن فيه لمحتجٍّ حجة؛ لأن ما كان على صحته من القراءة من الكتاب الذي جاءَ به المسلمون وراثةً عن نبيهم- ﷺ- لا يجوز تركه لتأويلٍ على قراءة أضيفت إلى بعض الصحابة، بنقل من يجوز في نقله الخطأ والسهو."[٣]

واعتراض الطبري مبني على إسناد قراءة ابن مسعود في كونها لم تثبت صحتها، وهو اعتراض يُقبَلُ في سياق تعارض القراءة الشاذة مع القراءة المتواترة؛ أما إذا كانت القراءة الشاذة تؤكد معنى القراءة المتواترة؛ فلا مسوغ للاعتراض على الاحتجاج بها- وإن ثبت شذوذها.

كما أن الاحتجاج بهذه القراءة يثبت المعنى الذي جاءت عليه قراءة الرفع؛ إذ إن إسقاط أداة النصب "لن" أسقط معها عملها وهو "النصب" وحل محله الرفع،

---

(١) معاني القراءات (ص ١١٠)

(٢) ذكرها ابن خالويه في إعراب القراءات السبع وعللها (١/ ١١٦)

(٣) جامع البيان (٦/ ٥٤٨)

و"الواو" في كلتا القراءتين المتواترة والشاذة استئنافية، وما أكدته قراءة ابن مسعود – أيضا- هو دلالة "لا" على النفي، على كل الوجوه القرائية؛ لأن "لن" تفيد نفي المستقبل.

وأما قراءة النصب فلا خلاف -أيضا - بين العلماء أن "الواو" جاءت على أصل بابها وهو "النسق" فقد عطفت جملة على جملة بينهما ارتباط في المعنى، ولكن ثمة رأيان في الجملة المعطوف عليها:

الأول: أن المعطوف عليه جملة ﴿أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ﴾(١)

الثاني: ذهب إلى أن ما بعد الواو معطوف على جملة ﴿ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾(٢).

وسنناقش الرأيين في سياق تناولنا لوظيفة "لا" فيما بعد.

الاتجاه الثاني: فاعل الفعل "يأمر":

فقد ذهب غير واحد من العلماء إلى أن فاعل "يأمر" على قراءة الرفع هو "الله" جلت قدرته، بينما الفاعل على قراءة النصب هو "النبي محمد – ﷺ- يقول مكي بن أبي طالب: "وحجة من نصبه أنه عطفه على ﴿أَن يُؤْتِيَهُ ﴾ ففي ﴿يَأْمُرَكُمْ ﴾ ضمير "بشر" المتقدم الذكر، والمراد به النبي –ﷺ – وذلك أن اليهود قالت للنبي: أتريد يا محمد أن تتخذك ربا؛ فأنزل – جل ذكره-: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ

---

(١) ينظر: معاني القراءات للأزهري (ص ١١٠) وعلل القراءات السبع وعللها لابن خالويه (١/ ١١٦) وحجة القراءات لأبي زرعة (ص ١٦٨) والموضح للشيرازي (١/ ٣٧٧)

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي (٨/ ٢٥٥)

وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمۡ تُعَلِّمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمۡ تَدۡرُسُونَ * وَلَا يَأۡمُرَكُمۡ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرۡبَابًا ﴾ وحجة من رفع أنه قطعه مما قبله؛ ففيه ضمير اسم الله – جل ذكره – والمعنى: أنه ابتدأ الكلام؛ فقال: "ولا يأمركم الله أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا" ردا لقولهم للنبي: أتريد أن نتخذك ربا..."(١)

ونلاحظ أن مكيا اعتمد على السياق الخارجي في بيان فاعل "يأمر" على القراءتين، وعلى الرغم من أن السبب الخارجي واحد؛ إلا أنه تنوع الفاعل.

وقد حكى أبو حيان أن الفاعل على قراءة الرفع يحتمل الوجهين معا "الله" و"النبي" فقال: "برفع الراء على القطع... والفاعل ضمير مستكن في يأمر عائد على الله؛ قاله سيبويه، والزجاج. وقال ابن جريج: عائد على "بشر" الموصوف بما سبق، وهو محمد – ﷺ – والمعنى على هذه القراءة: أنه لا يقع من بشر موصوف بما وصف به أن يجعل نفسه ربًا فيعبد، ولا هو أيضًا يأمر باتخاذ غيره من ملائكة وأنبياء أربابًا؛ فانتفى أن يدعو لنفسه ولغيره. وإن كان الضمير عائداً على الله فيكون إخباراً من الله أنه لم يأمر بذلك، فانتفى أمر الله بذلك، وأمر أنبيائه."(٢) وما ذهب إليه لا يأباه السياق.

الاتجاه الثالث: وظيفة "لا":

لا خلاف بين العلماء على أن "لا" على قراءة الرفع نافية، ونفيها مسلط على الفعل بعدها، بينما وقع الخلاف في وظيفتها على قراءة النصب، وأساس الخلاف راجع إلى الجملة المعطوف عليها ما بعد "الواو" إذ لو كان المعطوف عليه جملة

---

(١) الكشف (١/ ٣٥٠،٣٥١) وينظر: حجة القراءات لأبي زرعة (ص ١٦٨) والموضح للشيرازي (١/ ٣٧٧)

(٢) البحر المحيط (٢/ ٥٣١)

﴿أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ﴾ فلا خلاف بين العلماء في "لا" على أصلها في إفادة معنى "النفي".

أما إذا كان الجملة المعطوف عليها ﴿ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ جاز في "لا" وجهان: الزيادة، والنفي، وهو ما حكاه الرازي بقوله: "أما النصب فوجهه أن يكون عطفاً على ﴿ثُمَّ يَقُولَ﴾ وفيه وجهان: أحدهما: أن تجعل "لا" مزيدة، والمعنى: ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوّة أن يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ويأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيّين أرباباً؛ كما تقول: ما كان لزيد أن أكرمه ثم يهينني ويستخف بي. والثاني: أن تجعل "لا" غير مزيدة، والمعنى: أن النبي ﷺ كان ينهى قريشاً عن عبادة الملائكة، واليهود والنصارى عن عبادة عزير والمسيح؛ فلما قالوا: أتريد أن نتخذك رباً؟ قيل لهم: ما كان لبشر أن يجعله الله نبياً ثم يأمر الناس بعبادة نفسه وينهاهم عن عبادة الملائكة والأنبياء..."(١)

وقد اعترض ابن عطية على هذا الوجه بقوله: "وهذا خطأ لا يلتئم به المعنى."(٢) وقد علق أبو حيان على هذا بقوله: "قال ابن عطية: وهذا خطأ لا يلتئم به المعنى. انتهى كلامه. ولم يبين جهة الخطأ، ولا عدم التئام المعنى به، ووجه الخطأ: أنه إذا كان معطوفاً على ﴿ثُمَّ يَقُولَ﴾ وكانت "لا" لتأسيس النفي؛ فلا يمكن إلاَّ أن يُقَدَّر العامل قبل "لا" وهو "أن" فينسبك من "أن" والفعل المنفي مصدر منتف؛ فيصير المعنى: ما كان لبشر موصوف بما وصف به انتفاء أمره باتخاذ الملائكة والنبيين أرباباً، وإذا لم يكن له الانتفاء كان له الثبوت؛ فصار آمراً باتخاذهم أرباباً- وهو خطأ، فإذا جعلت "لا" لتأكيد النفي السابق، كان النفي منسحباً على

(١) مفاتيح الغيب (٨/ ٢٥٥)

(٢) المحرر الوجيز (١/ ٤٨٠)

المصدرين المقدر ثبوتهما، فينتفي قوله: ﴿كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى﴾ وأمره باتخاذ الملائكة والنبيين أربابًا. ويوضح هذا المعنى وضع: "غير" موضع "لا" فإذا قلت: ما لزيد فقه ولا نحو، كانت "لا" لتأكيد النفي، وانتفى عنه الوصفان، ولو جعلت "لا" لتأسيس النفي، كانت بمعنى "غير" فيصير المعنى: انتفاء الفقه عنه وثبوت النحو له، إذ لو قلت: ما لزيد فقه وغير نحو، كان في ذلك إثبات النحو له، كأنك قلت: ماله غير نحو. ألا ترى أنك إذا قلت: جئت بلا زاد، كان المعنى: جئت بغير زاد، وإذا قلت: ما جئت بغير زاد، معناه: أنك جئت بزاد؟ لأن "لا" هنا لتأسيس النفي، وأن يكون من عطف المنفي بـ "لا" على الثبت الداخل عليه النفي، نحو: ما أريد أن تجهل وأن لا تتعلم، تريد: ما أريد أن لا تتعلم..."(١)

الموضع الثالث: قال تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾(٢)

موضع الشاهد في (وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ) "قرأ البصريان: بنصب الراء، والباقون: بالرفع."(٣)

التوجيه:

لا خلاف بين العلماء في أن "الواو" على قراءة النصب تؤدي وظيفة النسق "العطف"؛ يقول الفارسي:"فأما انتصاب "البحر" من قوله: (وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ) فلأنه معطوف على اسم "أن" وهو (ما في الأرض) فـ "ما" اسم " أن" و"أقلام" خبرها، والتقدير: لو أن شجر الأرض أقلام، والبحر يمده من بعده سبعة أبحر-إذا عطفت

---

(١) البحر المحيط (٢/ ٥٣١)

(٢) سورة لقمان:٢٧.

(٣) النشر (٢/ ٣٧٣)

البحر على اسم " أن" فنصبته؛ فإن خبره "يمده" والراجع إلى "البحر" الضمير المنصوب المتصل بـ"يمده"...."(١)

أما قراءة الرفع فـ "الواو" إما أنها على بابها من النسق "العطف" مع اختلاف المعطوف عليه، وإما أن تكون استئنافية مفيدة دلالة "الحالية"، وقد حكى الوجهين غير واحد من العلماء؛ يقول الزمخشري: "وبالرفع عطفاً على محل "إن" ومعمولها، على معنى: ولو ثبت كون الأشجار أقلامـاً، وثبت البحر ممدوداً بسبعة أبحر. أو على الابتداء والواو للحال، على معنى. ولو أنّ الأشجار أقلام في حال كون البحر ممدوداً.."(٢).

وقد ناقش أبو حيان الوجه الذي يرى كون "الواو" للنسق على قراءة الرفع بقوله: "والظاهر: أن "الواو" في قوله: (وَٱلۡبَحۡرُ) في قراءة من رفع – وهم الجمهور – واو الحال؛ والبحر: مبتدأ، و (يَمُدُّهُۥ) الخبر، أي: حال كون البحر ممدوداً. وقال الزمخشري: عطفاً على محل "إن" ومعمولها على ولو ثبت كون الأشجار أقلامـاً، وثبت أن البحر مدوداً بسبعة أبحر. انتهى. وهذا لا يتم إلا على رأي المبرد؛ حيث زعم أن " أن" في موضع رفع على الفاعلية. وقال بعض النحويين: هو عطف على "أن" لأنها في موضع رفع بالإبتداء، وهو لا يتم إلا على رأي من يقول: إن "أن" بعد "لو" في موضع رفع على الابتداء، و"لو" لا يليها المبتدأ اسمـاً صريحـاً إلا في ضرورة شعر.. فإذا عطفت (وَٱلۡبَحۡرُ) على "أن" ومعموليها، وهما رفع بالابتداء – لزم من ذلك أن "لو" يليها الاسم مبتدأ؛ إذ يصير التقدير: ولو البحر؛ وذلك لا يجوز إلا في الضرورة، إلا أنه قد يقال: إنه يجوز في المعطوف عليه نحو: رب رجل وأخيه

---

(١) الحجة (٤/ ١٦٣) وينظر: الكشف (٢/ ١٩٠) وحجة القراءات (ص ٥٦٦) والموضح للشيرازي (٢/ ١٠١٦)

(٢) الكشاف (٣/ ٤٠٧) وينظر: إعراب القرآن للنحاس (٢/ ٢٨٨،٢٨٧) و (حجة القراءات (ص ٥٦٧)

يقولان ذلك."[١] وهو كلام مقبول، وعليه؛ فإن الأولى حمل "الواو" على الاستئناف، مع دلالتها على الحالية.

ويصرح الفارسي بتقارب المعنيين وإن اختلفت القراءاتان بقوله: "وإذا نصبت البحر أو رفعته؛ فالمعنى: فكتب ما في تقدير الله لنفذ ذلك قبل نفاد المقدور..."[٢].

(١) البحر المحيط (٧/ ١٨٦)

(٢) الحجة (٤/ ١٦٣)

من نتائج الدراسة

يمكن لهذه الدراسة أن تضع بين يدي قاصديها أهم النتائج الآتية:

أولا: أدوات المعاني تمثل نواة مركزية مهمة في التركيب، تتنوع دلالاتها ووظائفها؛ وفق التغييرات التي تطرأ على التركيب، وهذا التنوع ينسجم مع طبيعة الأدوات التي تكتسب دلالاتها من السياق والتركيب.

ثانيا: تغير الأداة يؤدي إلى تغير في التركيب والدلالة؛ فقد يؤدي هذا التغير إلى تحول التركيب من خبري إلى إنشائي أو العكس، وما من شك في الفرق الدلالي الواضح بين دلالة الأسلوبين.

ثالثا: تنوع القراءة كان له الأثر الواضح في تعدد وظيفة "الواو" فقد جاءت على قراءة عاطفة، وعلى أخرى استئنافية، ولا شك أن تعدد وظيفة "الواو" انعكس على التركيب؛ فمجيئها عاطفة يعني: الترابط بين المتعاطفين في المعنى، ومجيئها استئنافية انعكس على انتفاء العلاقة بين ما بعدها وما قبلها في المعنى؛ فهي تنشئ معنى جديدا.

رابعا: تعدد وظيفة "الواو" الناتج عن تنوع القراءة قد يؤدي إلى تنوع الفاعلين؛ كما اتضح في الموضع الثاني من المبحث الثاني؛ إذ جاء الفاعل على قراءة النسق "النبي محمد – ﷺ – في حين جاء على قراءة الاستناف "الله" جلت قدرته.

خامسا: تبادل "الواو" مع غيرها وتعدد وظائفها؛ تبعا لتنوع القراءات العشر كانت له آثار على الدلالة والتركيب، وهو ما يوجه نظر الباحثين إلى أهمية دراسة أدوات المعاني في التراث العربي.

المصادر والمراجع

📖 إعراب القراءات السبع وعللها المشهور بالحجة: أحمد بن خالويه. تح/ د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. مكتبة الخانجي بالقاهرة. ط. الأولى ١٩٩٢م.

📖 بحر العلوم: لأبي الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي. تح/ محمود مطرجي. دار الفكر – بيروت.

📖 البحر المحيط: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي. تح/ عادل عبد الموجود وعادل معوض وآخرون. ط. دار الكتب العلمية – لبنان. الأولى ٢٠٠١م.

📖 بدائع الفوائد لأبي عبد الله بن قيم الجوزية. تح/ علي بن محمد العمران. دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي في جدة

📖 تفسير السراج المنير (٣/ ٣٨٣) لمحمد بن أحمد الشربيني. ط. دار الكتب العلمية- بيروت.

📖 الجامع لأحكام القرآن: لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي. تح/ هشام سمير البخاري. دار عالم الكتب بالرياض –السعودية. الأولى ٢٠٠٣م.

📖 جامع البيان في تأويل القرآن: للإمام محمد بن جرير الطبري. تح/ أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة. الأولى ٢٠٠٠م.

📖 الجنى الداني في حروف المعاني (ص ١٦١) للحسن بن قاسم المرادي. تح/ فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل. منشورات دار الكتب العلمية ببيروت.

📖 الحجة في علل القراءات السبع: لأبي علي الحسن الفارسي. تح/ عادل عبدالموجود، وعلي معوض. ط/ دار الكتب العلمية – لبنان. الأولى ٢٠٠٧م.

📖 حجة القراءات: أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة. تح/ سعيد الأفغاني. طبعة مؤسسة الرسالة. الثانية ١٩٧٩م.

📖 حروف المعاني: لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت ٣٤٠هـ) تح/ د. علي توفيق الحمد. مؤسسة الرسالة. الأردن.

📖 رصف المباني في شرح حروف المعاني: للإمام أحمد بن عبدالنور المالقي ت ٧٠٢ه تح/ أحمد محمد الخراط. مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.

📖 الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها (ص ٨٠) لأبي الحسين أحمد بن فارس، تح/ أحمد حسن بسج، منشورات دار الكتب العلمية - بيروت

📖 الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري. تح/ عبد الرزاق المهدي. ط/ دار إحياء التراث العربي. بيروت.

📖 الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي. تح/ محيى الدين رمضان. مؤسسة الرسالة. الأولى ١٩٨٤م.

📖 المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: لأبي محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي. تح/ عبد السلام عبد الشافي محمد. طبعة/ دار الكتب العلمية –لبنان. الأولى ١٩٩٣م.

📖 معاني القراءات: لأبي منصور الأزهري. تح/ محمد عيد الشعباني. دار الصحابة للتراث–القاهرة ط.٢٠٠٧م.

📖 معاني القرآن: لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء. عالم الكتب. الثالثة ١٩٨٣م.

📖 مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام الأنصاري. تح/ د. عبد اللطيف محمد الخطيب. الطبعة الأولى ٢٠٠٠م الكويت سلسلة التراث العربي.

📖 مفاتيح الغيب: لأبي عبدالله فخر الدين الرازي. طبعة/ دار إحياء التراث العربي.

📖 الموضح في وجوه القراءات وعللها: للإمام نصر بن علي بن محمد الشيرازي المعروف بابن أبي مريم. تح/ د. عمر بن حمدان الكبيسي. طبعة/ الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن بجدة. الأولى ١٩٩٣م.

📖 النشر في القراءات العشر لمحمد بن الجزري، تح/ علي محمد الضباع، ط. دار الكتب العلمية. بيروت

📖 النكت والعيون: لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي. تح/ السيد عبد المقصود عبد الرحيم. طبعة/ دار الكتب العلمية – لبنان.

The Arabic Conjunctive Particle (wāw - and), its Substitution and Multiple Functions in the Ten Modes of Reading: A Semantic-Syntactic Analysis

Dr Hamdy Salaah Al-Hudhud

Associate Professor at the Department of Arabic,

Faculty of Arts and Humanities,

Taibah University

Abstract

The paper discusses two main problems pertaining the conjunctive particles, i.e., conjuncts or cohesive devices: (i) substitution of conjunctive particles at a single structural pattern, and (ii) the multifunction of a single conjunctive particle when a structural (syntactic) change takes place. The corpus of this study is one of the richest data of Arabic language, i.e. the Quran's ten modes of reading. The paper focuses on a specific particle (al-waw – and) which is the focus of this study. It concludes that this conjunctive particle can substitute the conjunctive particles (fā' - then) and (aw - or). Also, the conjunctive particle (al-waw – and) is a multifunctional particle which occurs in various structural patterns. By studying its functions and ways where it substitutes other particles, the paper reveals the richness of the Arabic language through the ten modes of reading. The paper further emphasizes the indispensability of conjunctive

particles in Arabic syntactic structures and how meaning is affected in the Quranic modes of reading.

Key words:

The wāw, conjunctive particles, substitution, multifunctional, ten modes of reading, semantics, syntax

الإطناب البلاغي
«قراءة أخرى»

د. السيد حمدان السيد سعد / الباحث الرئيس
أستاذ البلاغة والنقد المساعد / قسم اللغة العربية /
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بينبع / جامعة طيبة
shemdan2000@yahoo.com
shemdan2000@hotmail.com
د. أحمد إبراهيم يوسف عبده سعدية / الباحث المشارك
أستاذ الحديث وعلومه المساعد / قسم الدراسات الإسلامية /
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بينبع / جامعة طيبة
dr.abousaadea@yahoo.com

تاريخ التحكيم: ١٥/ ١/ ١٤٣٧ تاريخ الاجازة: ٧/ ٤/ ١٤٣٧

البحث بدعم مشكور من عمادة البحث العلمي بجامعة طيبة

المستخلص:

إن فن الإطناب - شأنه شأن كثير من المباحث البلاغية - يحتاج إلى تأنّ في التفكير وإعادة القراءة؛ فلقد اهتمّ البلاغيون القدماء في كثير من مباحث البلاغة العربية بالمصطلحات والتقسيمات والأشكال والوجوه حتى تداخلت هذه المسميات فيما بينها، وكثيرا ما اختلطت وتشابكت.

وفي غمار هذه الكثرة من المصطلحات والتقسيمات تكثر الشواهد التي نراها قد جلبت جلبا، حتى إن الشاهد الواحد نجده يصلح لأكثر من مصطلح، ويصبح

حينئذ من الصعب على الدارس كثيرا التفريق فيما بينها، حتى اختفت الرؤية الإبداعية لهذه الفنون، وضعف حظ الدلالة من ورائها من ناحية أخرى.

من هذا المنطلق كان الدافع نحو إعادة قراءة هذا الفن البلاغي – الإطناب – الذي يعدّ بابا بلاغيا قديما قدم الإيجاز، وارتبط به ارتباط العضو بالعضو، يجتمعان ليكوّنا هيئة أدبية سوية البنية والملامح.

إنني أطمع أن تكون هذه الدراسة بديلا عن هذا الخلط المندرج تحت هذا الفن الأصيل في بلاغتنا العربية، دراسة تعيد لهذا الفن إسهامه الثريّ في بلاغة النصّ، وتغني مشاركة المتلقي في إبداعه بعدما أبدعه صاحبه أولا.

الكلمات المفتاحية:

الإطناب، البلاغة، الرؤية البلاغية، قراءة أخرى، بلاغة النّص، إبداع المتلقي.

المبحث الأول

الدرس النظري

١- ١ دوافع البحث:

يزخر تراثنا البلاغي بكثير من المباحث التي تحتاج إلى تأن في التفكير وإعادة قراءتها؛ فلقد اهتم البلاغيون القدماء في كثير من مباحث البلاغة العربية بالمصطلحات والتقسيمات والأشكال والوجوه حتى تداخلت هذه المسميات فيما بينها، وكثيراً ما اختلطت وتشابكت. وفي غمار هذه الكثرة من المصطلحات والتقسيمات تكْثر الشواهد التى نراها قد جلبت جلباً، حتى إن الشاهد الواحد نجده يصلح لأكثر من "مصطلح"، ويصبح حينئذ من الصعب على الدارس كثيراً التفريق فيما بينها، حتى اختفت الرؤية الإبداعية لهذه الفنون، وضعف حظ الدلالة من ورائها من ناحية أخرى.

من هذا المنطلق كان الدافع نحو إعادة قراءة هذا الفن البلاغى. الإطناب الذي يُعد بابًا بلاغياً قديماً قدم الإيجاز، وارتبط به ارتباط العضو بالعضو، يجتمعان ليُكوِّنا هيئة أدبية سوية البنية والملامح. وقد شغل هذا الأسلوب النقاد منذ عهد مبكر، فقاموا عليه يبينون حدوده وأقسامه ومصطلحاته، والفرق بينه وبين ما قد يشبهه من الفنون مثل "التطويل"، وكنا نقرأه وندرسه من خلال هذه التقسيمات والتفريعات التى زخرت بها كتب البلاغيين، وكانت تشغلنى – حينئذ – عدة ملاحظات منها:

- جفاف المادة المعروضة، وخلوها من جماليات هذا الفن، وفقر الدلالة المطروحة من ورائه.
- قولبة التقسيمات المندرجة تحته، وصب الشاهد فيها، حتى لتتداخل فيما

بينها تداخلا يُشْكِل على الدارس، ويضيع عليه بحثه عن جمال هذا الفن وعلة وجوده.

- لاحظنا أيضـًا أن تعريف فن "الإطناب" لم يقف عنده – على حد علمي – دارسو البلاغة العربية وقفة متأنية، خاصة هذه "الزيادة" المؤسسة فيه، تلك التي كانت سببـًا في كثرة هذه التقسيمات من ناحية، وفي سرعة التأمل في العلاقة بين تركيبى هذا الفن من ناحية أخرى.

- عدم وجود محاولات لإعادة دراسة هذا الفن من خلال التعانق بين تركيبين ظُنَّ أن الثاني "زيادة" تُوهِم بالاستغناء عنها، لذا اجتهدوا في وجود مسمى هذه الزيادة من "إيغال، واحتراس، وتتميم"... إلى غير ذلك.

لذا فإنني أطمع أن تكون هذه الدراسة بديلاً عن هذا الخط المندرج تحت هذا الفن الأصيل في بلاغتنا العربية، دراسة تعيد لهذا الفن إسهامه الثري في بلاغة النص، وتثري مشاركة المتلقي في إبداعه بعدما أبدعه صاحبه أولاً.

١-٢ مصطلح الإطناب عن البلاغيين القدماء. مناقشة التعريف:

"الإطناب" في الاصطلاح البلاغي[١] يعرفه ابن الأثير – الذي يعد أكثر البلاغيين اهتمامـًا بهذا الفن – بأنه" زيادة اللفظ على المعنى لفائدة."[٢] وهو عين

---

(١) أما تعريف "الإطناب" في اللغة، في لسان العرب: البلاغة في المنطق والوصف، وأطنب في الكلام بالغ فيه، والإطناب: المبالغة في مدح أو ذم والإكثار فيه؛ وقال ابن الأنباري: أطنب في الوصف إذا بالغ واجتهد، وأطنبت الريح: اشتدت في غبار؛ طالع لسان العرب، دار صادر بيروت،١/ ٥٦٢) مادة: طنب؛ وقال ابن سيدة: الطنب: حبل طويل يشد به البيت أو السرادق وطنبه: مد بأطنابه وشده؛ نفسه: ١/ ٥٦١.

(٢) ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح/ أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٦م، ص: ٣٤٤ ..... (يتبع)

=

التعريف الذي ذكره من قبله أبو هلال العسكري حين فرق بينه وبين التطويل، قائلاً: "الإطناب بلاغة والتطويل عِيّ،" لأن التطويل بمنزلة سلوك ما يبعد جهلاً بما يقرب، والإطناب بمنزلة سلوك طريق بعيد نزه يحتوي على زيادة لفائدة"(١). ويعرفه كذلك ابن القيم الجوزية ذاكراً نفس تعبير "الزيادة"، يقول: "هو زيادة اللفظ لتقويه

=

هذا وقد تعرض لفن الإطناب علماء التفسير، وينظر منهم على سبيل المثال:

- الفراء، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف النجاتي، ومحمد على النجار، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٥م، في شرحه للآيات الكريمة في سور المؤمنين (٣٥)، التكاثر (٣، ٧)، الكافرين (١، ٢).
- الزجاج في شرحه للآيات في سور البقرة (٩٨، ٢٣٨)، آل عمران (١٠٩، ١٨٨)، المائدة (٤٨)، الرحمن (٦٨).
- النحاس، إعراب معاني القرآن، في شرحه للآية الكريمة في سور القيامة (٣).

كما اهتم به أهل البلاغة القدامى والمتأخرين، وينظر منهم على سبيل المثال:

- الباقلاني، إعجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ١٩٦٣م، ص: ٥٢، ٥٣.
- أبو هلال العسكري، الصناعتين، تح: علي البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٢م، ص: ٢١١.
- ابن رشيق العمدة، تح: محمد محي الدين عبدا لحميد، ط٣، ج٢، القاهرة، ١٩٦٣م، ص: ٧٣.
- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، تح: عبد المتعال الصعيدي القاهرة، ١٩٦٢م، ص: ٢٢١.
- ابن يعقوب المغربي، شروح التلخيص (مختصر شرح سعد الدين التفتازاني، مواهب الفتاح)، مصر، ١٩٣٧م، ج٣، ص: ٢١٦.
- القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مطبعة محمد الصبيح وأولاده، القاهرة، ١٩٦٦م، ص: ١٩٧، وطبعة محمد محي الدين عبدا لحميد، القاهرة.

وكذا مؤلفو علوم القرآن ومنهم:

- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة البابي الحلبي، ط١٩٧٢، م ١، ج٢، ص: ٧٤١. وطبعة ١٩٥٧م.
- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة الحسيني، القاهرة، ١٩٦٤م، ج٣، ص: ١٦١، وما بعدها.

(١) أبو هلال العسكري، الصناعتين، (مرجع سابق)، ص: ٢١٠، ٢١١.

المعنى".[١]

هذا هو التعريف الذي تتناقله كتب البلاغة قاطبة، قديمها وحديثها، وقبل مناقشة هذا التعريف والأسباب المؤدية له، نرى أن نسوق تعريفات بعض القدماء مثل "أبي هلال العسكري" و"ابن الأثير" ومن نهج نهجهم من البلاغيين والنقاد.

*** تعريف الجاحظ:**

يذكره الجاحظ واصفاً حين ذكر فضائل الصمت والكلام الموزون يقال في موضعه، يقول:"قد بَقِيَت – أبقاك الله تعالى – أبواب توجب الإطالة وتحوج إلى "الإطناب" وليس بإطالة ما لم يجاوز مقدار الحاجة، ووقف عند منتهى البغية، وإنما الألفاظ على قدر المعاني؛ فكثيرها لكثيرها، وقليلها لقليلها، وشريفها لشريفها، وسخيفها لسخيفها"[٢].

*** العباس المبرد:**

يصف العباس المبرد الإطناب بأنه الكلام المفخم في مقابل الاختصار المفهم والإيماء المبين واللمحة الدالة[٣].

*** الرماني:**

عرف الرماني (الإطناب) بأنه يكون في تفصيل المعنى، وما يتعلق به في المواضع التي يحسن فيها التفصيل[٤].

---

(١) ابن القيم الجوزية، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، القاهرة، ١٣٢٧هـ، ص: ١٠٧.

(٢) الجاحظ، الحيوان، تح/ عبد السلام هارون، ط١، ١٩٣٨م، ٦/ ٧، ٥، وطالع البيان والتبيين، ١/ ١٩٤، ١٩٥.

(٣) المبرد،الكامل في اللغة والأدب، دار الفكر العربي، القاهرة، ص: ١/ ٢٧١.

(٤) الرماني والخطابي والجرجاني، النكت، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح/ محمد خلف الله، محمد =

وبتأملنا لتعريف الجاحظ لفن الإطناب لاحظنا التالي:

- لم نلحظ في تعريف "الجاحظ" ووصفه لهذا الفن بأيّ "زيادة في اللفظ والمعنى". ما يوهم أن هناك تركيبين منفصلين، يمثل "الثاني" معنى يمكن الاستغناء عنه، وكأن المعنى قد "تم" في التركيب الأول، ثم جاء التركيب الثاني ليزيد ما يمكن الاستغناء عنه.

- بتأمل عبارة الجاحظ "أبواب توجب الإطالة وتحوج إلى "الإطناب" وليس بـ "إطالة" ما لم يجاوز مقدار الحاجة" نجد أنه طالما لم يجاوز مقدار الحاجة، والمعنى يتطلبه، فلا وصف للإطالة هنا، ولا وصف بالزيادة لفائدة أو لغير فائدة.

- "إنما الألفاظ على قدر المعاني..." يؤكد أن الألفاظ والتراكيب في بنية النص الإبداعي الذي يتسم بلغته الخالقة، وبنسجية محكمة، لا تدعو مجالاً لوصف تراكيب أو ألفاظ بأنها زائدة سواء لمعنى أو لغير معنى، بل هي أساسية في بنية المعنى الفني، كما تؤكد عبارة الجاحظ "فكثيرها لكثيرها وقليلها لقليلها..." مدى التعانق والتماسك بين كلا التركيبين في فن "الإطناب" وشدة تلازمهما.

- قوله "ووقف عند منتهى البغية..." دلالة على ضرورة وجود المتعانق الثاني في الأسلوب "الإطنابي" لتمام المعنى به، ولحصول الدلالة بغيتها من حيث الاكتمال والتمام.

- وبتأملنا لتعريف المبرد، نرى أن الرجل وجد في "الإطناب" كلاماً مفخماً، يعني أن الموضوع المطروح يأخذ حقه من العرض، طالما طال الكلام أو

=

زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ص: ١٨.

كثر، ولا وجود حينئذ لتطويل ذى فائدة أو خال من الفائدة.

- وأما تعريف الرماني، فكان ذا صلة قوية بما ذكره الجاحظ من العلاقة الوثيقة بين المعنى وبين طول العبارة أو قصرها، وكان "الرماني" أدق وأوقع في تعريف "الإطناب" حين ربط بينه وبين طول العبارة، بضرورة تفصيل المعنى، وما يتطلبه الموقف من عدم اختصار وإيجاز.

- إذن مسألة "الإطناب" أو "الإطالة"[١]، في تصور الجاحظ والمبرد والرماني، متعلقة باستيفاء المعنى وتمامه؛ لذا لم نر فيما أوردوه من تعبير "زيادة" جاءت لفائدة، أم لغير فائدة، كما لم نجد هذه التقسيمات والمصطلحات التي كثرت عند غيرهم.

- **أما تعريف أبي هلال العسكري وابن الأثير، وتفريقهما بين "الإطناب والتطويل"، فنرى فيه التالي:**

أولاً: يجب أن ننوه إلى أمر مهمّ، قبل تفنيد رأييهما، وهو أن الأسلوب الإطنابي يحوي إما:

- تركيبين لغويين ذوى علاقة وثيقة في دلالتهما على المعنى الذي يطرحه الأسلوب الإطنابي، وبدون أحدهما يُشوَّه المعنى، الذي يتغياه ويسعى نحوه المبدع.

- وإما تركيب وسطه تركيب أو لفظ يرتبط بالتركيب الأول، ولا يكاد يتصور تركه أو وصفه بالزيادة.

---

(١) لاحظ أننا جاورنا اللفظين، لأنه ليس هناك فرق بينهما، فالإطناب والإطالة، هو إطناب وإطالة الموضوع المطروح، وما يتطلبه من طول وإطناب في التركيب، منسجم ومتحد مع المعنى الذي يتغياه المبدع، وما فعله البلاغيون من تفريق ناتج عن فهم استعرضناه في الصفحات التالية.

ثانيًا: يجب إذن أن ننتبه إلى تعبير "زيادة اللفظ على المعنى لفائدة"، وأن نتساءل: هل يمكن الاستغناء عن هذه "الزيادة"، طالما أنها زائدة عن التعبير الأول بمعناه؟

ثالثًا: التعريف السابق لأبي هلال وابن الأثير يوهم بأن المعنى قد اكتمل عند التركيب الأول، غير محتاج لغيره، وابن الأثير نفسه يؤكد ذلك حين يعلق على بيت حميد بن ثور الهلالي واصفًا ذئبًا: [من الطويل]

يَنَامُ بِإِحْدَى مُقْلَتَيْهِ وَيَتَّقِي ... بِأُخْرَى المنايا فَهُوَ يَقْظَانُ هاجِعُ

فيقول: "فالبيت مستوف معنى الغرض المقصود من الكلام، وهو مكتمل المعنى والسياق في صدره ونصف عجزه"(١).

ويتكلف ابن الأثير من أجل إطفاء شرعية على تقسيماته ومصطلحاته في قوله: "ولكن الشاعر أراد استيفاء المعنى في خاطره وخاطر السامع فقال مضيفًا ومطنبًا: فهو يقظان هاجع"، وهذا لا يخفي ما فيه من التكلف، وإضفاء الجدية على معنى بسيط سطحي من ناحية، واستخفاف لذوق المتلقي على التذوق والتحليل من ناحية أخرى.

ونفس الفهم السابق نراه عند صاحب الإيضاح حين يعرف "الإيغال"، وهو من أقسام فن الإطناب، بأنه:"ضرب من المبالغة في الوصف والتصوير أو هو ختم البيت بما يفيد نُكتة يتم المعنى بدونها"(٢).

وبتأمل عبارة "يتم المعنى بدونها" يتأكد ما لاحظناه ورصدناه من وُهْمٍ، بأن

---

(١) ابن الأثير، المثل السائر، ص: ٢/ ٣٥٥.

(٢) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (مرجع سابق)، ص: ٩٩؛ وطالع كذلك: ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص: ١٨١؛ وأبو هلال العسكري، الصناعتين، ص: ٣٨.

معنى البيت يتم بنهاية المتعانق الأول، في حين أن التركيب الثاني يُكَون لحمة واحدة مع الأول، والمعنى بدونه لا ينضج، وقد يصبح ساذجًا غريبًا، أو باطلاً خلاف المراد والمقصود. ولاشك أن هذا التصور السابق هو الذي دفعهم لإيجاد هذا التعبير "زيادة" مثلما وصموا "علم البديع" بالزيادة والمحسن وبالفضلة، بعد علمي "البيان والمعاني".

رابعًا: إن التفريق بين "الإطناب والتطويل" واتهام التطويل كما ذكر أبو هلال العسكري بأنه "عِي" لأنه بمنزلة سلوك ما يبعد جهلاً بما يقرب[١]، وكذا ابن الأثير حين يقول عن التطويل بأنه "يدل على المعنى بلفظ يكفيك بعضه للدلالة عليه"[٢]، ويقول مرة أخرى عنه: "هو زيادة اللفظ عن المعنى بغير فائدة"[٣].

ونقول: إن التفريق بين المصطلحين غير مقنع، وفيه من التحمل محاولة إضفاء جدية على تعريفهم "الإطناب" بالمفهوم والتعريف السابق، في حين أننا لم نجد هذا التفريق وهذا الاختلاف عند "الجاحظ والرماني والمبرد"؛ لأنهم نظروا إلى المعنى وما يوجبه من إطالة وإيجاز في التراكيب، لذا نرى الجاحظ يجاور اللفظين دون تفريق حين يقول: "قد بقيت – أبقاك الله – أبوابًا توجب الإطالة وتحوج إلى الإطناب، وليست بإطالة ما لم يجاوز مقدار الحاجة"[٤]. وواضح أن اللفظين متجاوزين ذوا دلالة واحدة، طالمـا أن الحاجة أي: "المعنى" يتطلب ذلك و"البغية" والمراد قد تم.

وينتبه "الجاحظ" للإسهاب المتكلف والخطل والتزيد، ويذم ذلك

---

(١) أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص:٢١١.

(٢) المثل السائر، ص: ٢/ ٧٤.

(٣) نفسه: ص: ٢/ ١٢٩.

(٤) الجاحظ، الحيوان (مرجع سابق) ص: ٦/ ٥،٧.

ويقبحه[١] مما يؤكد أنه أخرج "التطويل" مما يُذم. لأن السياق والموضوع يتطلبان ذلك "وليس بإطالة ما لم يجاوز مقدار الحاجة" يعني ليس بإطالة مذمومة.

ويؤكد أبو عمرو بن العلاء ذلك، ولا يرى في التطويل عيباً حين يجيب عن سؤال: "هل كانت العرب تطيل؟ قال: نعم؛ كانت تطيل ليسمع منها، وتوجز ليحفظ عنها"[٢]. فذكر لفظ "الإطالة" دون أن يشير إلى ذكر بأنه عيب، بل هو لتوكيد الموضوع المطروح حتى يسمع ويفهم.

ولا نجد عند "الخطيب القزويني" – كذلك – هذا الفرق حين يقول عن التطويل: "وهو أن لا يتعين الزائد في الكلام"[٣]، وسمي الذي يتعين فيه الزائد" حشواً"[٤].

إذن يبدو مما سبق أن تعريف "الإطناب" المتعارف عليه في كتب البلاغة قد ثبتت فيه عبارة: "زيادة اللفظ عن المعنى "لفائدة" تجنبا لما أثبتوه عن "التطويل" بأنه "زيادة اللفظ عن المعنى بغير فائدة"، واجتهاداً متعسفاً لإثبات الفرق بين المصطلحين حتى نجد "ابن سنان" يضطرب حين يقول عن التذييل: "هو أن يكون اللفظ زائداً عن المعنى وفاضلاً عنه"[٥]. ويعلق الدكتور أحمد مطلوب قائلاً: "ويفهم من هذا التعريف أنه يريد "التطويل" أو "الإطناب" لأنه قَسَّم دلالة الألفاظ على المعاني ثلاثة أقسام: المساواة والتذييل والإشارة، وليس كذلك تعريف

---

(١) البيان والتبيين، تح/ عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط١، القاهرة، ص: ١/ ٢٠١.

(٢) أبو هلال العسكري، الصناعتين (مرجع سابق) ص:٢١١ .

(٣) الإيضاح في علوم البلاغة، تح/ محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، ص ١٧٧ .

(٤) أحمد مطلوب، كامل حسن البصير، البلاغة والتطبيق، نشر وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، العراق، ط١، ١٩٨٢م، ص: ٢٠٢ .

(٥) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، تح/ عبد المتعال الصعيدي، القاهرة، ١٩٥٣م، ص: ٢٤٣، ٢٥٦.

المتأخرين..."[١].

وهكذا بان لنا أن التفريق بين المصطلحين غير مثبت إلا عند "أبي هلال وابن الأثير"، ومن نهج نهجهم، ولم نعثر على عبارة "زيادة" إلا عند البلاغيين المتأخرين رغبة في كثرة المصطلحات والتقسيمات دون النظر إلى حق المعنى، مما أدى إلى اختلاط كثير من مسائل البلاغة بعضها بعضـاً، حتى يمكن نقل هذه المصطلحات من موضع إلى آخر، دون اختلاف بين ما كانت فيه وما نقلت إليه.

ويؤكد ما قلناه سابقـاً عبد الغني محمد سعد بركة حين يقول عن الإيجاز والإطناب: "وكان على الذين يضعون التعريفات أن يعلموا أن الإيجاز ليس مجرد قصر في النص، وإنما هو طبيعة تشيع فيه مهما بلغ من الطول، فقد تأتي السورة الكريمة في أكثر من خمسين آية وهي إلى الإيجاز أقرب، كما قد تكون العبارة ثلاثة أسطر وهي إلى الإطناب أقرب، لأن مقتضى الحال هو الذي يميل بالقول إلى سواه بسطـاً واختصاراً ولمحـاً وإفاضة، وقد تحْكُم مقدار العبارة اللفظي طولاً وقصراً في التطبيق البلاغي الجائر لدى هؤلاء...، لذا نشير إلى أن الحكم بمقتضى الحال وحده، لا لعدد الحروف والكلمات...، كما يجب أن ننظر إلى الإيجاز والإطناب في ضوء الموضوع الكلي، لا في نطاق الآية الجزئية، لأننا إذا اتفقنا على أن كل من الإيجاز والإطناب تكون بلاغته وفق مقتضى الحال، فلن تتضح هذه البلاغة اتضاحـاً إلا باستعراض موقف مكتمل، ليرى الدارس من خلال النص المتماسك ما يستتر خلف الألفاظ من معاني يوحي بها المقام، فيدرك حقيقة الإيجاز في موضوعه كما يلمس ما يتطلب الموقف من إشباع للقول وامتداد للنفس، فيدرك طبيعية الإطناب حين يتطلبه"[٢].

---

(١) أحمد مطلوب، حسن البصير، البلاغة والتطبيق (مرجع سابق)، ص: ٢٠٨.

(٢) عبد الغني محمد سعد بركة، الإيجاز القرآني" جوهره وأسراره"، مكتبة وهبه، مصر، ط ١٩٨٩، ١م، =

١-٣ اقتراح التعريف:

على ما سبق فقد اجتهدنا في تعريفٍ لفن "الإطناب" بديلاً مقترحـًا عما وجد في كتب البلاغيين وقد انبنى هذا التعريف على الآتي:

أولاً: يجب النظر إلى فن "الإطناب" على أنه إطناب موضوع ومعنى متماسك بعضه من بعض يقف عند منتهى البغية، لا إطناب ألفاظ توصف بأنها "زائدة لفائدة".

ثانيًا: تجنب تعبير "زيادة اللفظ" لأنه تعبير يوهم – كما ذكرنا – بأن هناك معنى سابق قد "تم"، بل إننا كثيراً ما نجد هذا التعبير:"فقد استوفى المعنى في صدر البيت" أو "تم الكلام" أو "صدر البيت مكتمل المعنى"(١).

ثالثًا: **أسلوب** الإطناب كما هو بَيِّن من خلال الشواهد، ينبني على تركيبين لغويين متماسكين متعانقين، لا يصح معنى أحدهما دون الآخر، والنص بحكم تكوينه وإحكام لبناته" يعد نسيجا من الكلمات يترابط بعضها ببعض"(٢). وتأسيسـًا على ما سبق يمكننا تقديم مقترح نظري لتعريف الإطناب بحكم "أن النص الأدبي- مما يستشف من كتابات النقاد- يمثل المنطلق الأساسي للمسائل النظرية والتطبيقية غير أن ضبط حدوده عسير المطلب، لتعدد مداخله ومنطلقاته وأشكاله ومواقعه

=

ص: ٨٢، ٨١.

(١) طالع: ابن الأثير، المثل السائر؛ وابن الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة وابن خفاجة، سر الفصاحة؛ وابن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، طبعة القاهرة، ١٩١٤م؛ وأبو هلال، الصناعتين؛ وابن الأثير الجزري، تفاحة الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب، بغداد، ١٩٨٢م.

(٢) الأزهر الزناد، نسيج النص، بحث فيما يكون به الملفوظ نصـًا، لبنان، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٣م، ص:١١.

وغاياته".[١]

وكان التعريف على النحو التالي: الإطناب: أسلوب مكونٌّ من تركيبين لغويين أو أكثر، متلازمين، أو تركيب وسط بنيته مفردة أو تركيب، بينهما تلازم أو تعانق، ذو دلالة عميقة أو سطحية.

١-٤ أقسام الإطناب في كتب البلاغيين:[٢]

اهتم البلاغيون بفن "الإطناب". وعقدوا له فصولاً ضافية، مثلما فعل أبو هلال العسكري في "الصناعتين" وابن الأثير الذي يعد أكثر البلاغيين اهتماماً بهذا الأسلوب في مؤلفه الكبير "المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر" وكذا ابن الخطيب القزويني في "الإيضاح في علوم البلاغة". والملفت للتأمل أن هذا الفن – كما ذكرنا سابقاً – كثرت أقسامه وأنواعه كثرة عجيبة، حتى اختلطت وتداخلت، وكان لكل عالم من علماء البلاغة تقسيماته ومسمياته المختلفة عن الأخر، دون الغوص وراء حظ المعنى من وراء هذا الفن، وتقصِّي جمال الأداء، ولا غايةَ من إيراد الشواهد إلا المصادقة المتكلفة للمصطلح الذي يأتون به. وقد وجدنا الإطناب في كتب البلاغة على النحو التالي:[٣]

- **القسم الأول**: الإطناب في الجملة الواحدة، وهو في معظمه لا يتعدى إطار الحقيقة والمجاز.[٤]

---

(١) الأزهر الزناد نسيج النص (مرجع سابق)، ص: ١١

(٢) ينظر في ذلك كتب البلاغيين السابقين في الصفحات السابقة.

(٣) تجنبنا إيراد الشواهد، فهي مثبتة ومعلومة في كتبهم، على إننا سنتناول ذلك من منظور مختلف في الصفحات التالية.

(٤) ابن الأثير، المثل السائر، ص: ٢/ ٣٥٠.

- **القسم الثاني**: الإطناب في الجمل المتعددة،ويتضمن أربعة أشكال ذكرها ابن كثير:

١- ذكْر الشيء والإتيان به بمعان مختلفة.[١]

٢- النفي والإثبات.[٢]

٣- ذكر المعنى تامـًا. ثم يضرب له مثال من التشبيه.[٣]

٤- استيفاء معاني الغرض من الكلام المقصود.[٤]

- **القسم الثالث**: الإطناب وفق تقسيمات القزويني:

وهو واضع القواعد شبه النهائية لعلوم البلاغة ومصطلحاتها، فأسهم وأكثر في التفريع والتقسيم، الأمر الذي جعل من أتى بعده يعتمد عليه، وكذا اعتمد الدارسون المعاصرون تقسيماته ومصطلحاته،

وكانت الأنواع التالية:[٥]

١- الإطناب بالإيضاح بعد الإبهام.

٢- الإطناب بالتوشيع.

٣- إطناب الخاص بعد العام أو العكس.

٤- إطناب التكرار وأغراضه.

---

(١) ابن الأثير، المثل السائر، ص: ٢/ ٣٥٢ .

(٢) نفسه، ٢/ ٣٥٣.

(٣) نفسه، ٢/ ٣٥٤.

(٤) نفسه، ٢/ ٣٥٥.

(٥) طالع الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (مرجع سابق)، ص: ٣٠١، وما بعدها.

٥- إطناب الإيغال.

٦- إطناب التذييل.

٧- إطناب التكميل أو الاحتراس.

٨- إطناب التتميم.

٩- الإطناب بالاعتراض.

وقد جعله بدر بن مالك في "المصباح" ثلاثة أضرب:(١)

الأول: سلوك طريق التوسيع بالتفصيل.

الثاني: سلوك طريقة توسيع بمثل التتميم.

الثالث: التوسيع بمثل التذييل.

هذا إلى أن كل قسم من هذه الأقسام السابقة في كتب البلاغيين ذاخر بالأغراض المتعددة التي تتداخل فيما بينها، وتتشابك تشابكـًا يصعب على الدارس كثيراً التفريق فيما بينها، كما أن الأمثلة التي جاءوا بها يمكن نقلها من موقع إلى آخر، فتخدم الغرض الذي وضعت فيه دونما اختلاف يذكر بين ما كانت فيه وما نقلت إليه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجدهم كثيراً لا يتمهلون في بيان الناحية الجمالية، أو الأثر الجمالي الناجم من وراء هذا الفن، وأثر ذلك كله في الدلالة العامة في النص.

---

(١) بدر الدين بن مالك، الشهير بابن الناظم، المصباح في المعاني والبيان والبديع، حققه وشرحه ووضع فهارسه: حسني عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٨٩م، ص: ٧٩، وما بعدها، وطالع دراسته عن "التتميم والاحتراس"، وغير ذلك، ص: ٢٠٨، وما بعدها.

١-٥ منهجنا في هذا البحث:

إن دراستنا في فن الإطناب تعتمد على فنية التركيب اللغوي ومدى إبداعيته، كما تقوم على استقراء التعانق بين تركيب لغوي وآخر، له علاقة حميمة به، كما تتجنب دراستنا تعبير "زيادة اللفظ" – كما ذكرنا سابقـًا. وأفضنا فيه النقاش. **لذا فدراستنا تقوم على الأطروحات التالية:**

أولاً: تجنبنا الاختلافات بين البلاغيين، تلك التي تتمثل في كثرة التقسيمات والمصطلحات التي يعج بها فن "الإطناب".

ثانيـًا: دراسة العلاقة الدلالية بين التركيب "الأول" و"الثاني" اللذين يكوِّنا طرفي هذا الفن، ومدى عمق هذه العلاقة أو سطحيتها، وبالتالي تعالج هذه الدراسة ما اتسم به هذا الفن من الجفاف والبرود والتفسيرات التي تنحو – كثيراً – منحـًا تعسفيـًا يبرر الظاهرة.

ثالثـًا: تقوم هذه الدراسة على استقراء جمال هذا الفن من خلال مستويَيْن: "المستوى المعنوي"

و"المستوى الصوتي". وندرس تحت المستوى الأول: التعانق التركيبي ذا المستوى الدلالي الذي يحوي تعانقين:

١- التعانق الدلالي العميق.

٢- التعانق الدلالي البسيط.

وندرس تحت "المستوى الصوتي":التعانق التركيبي ذا المستوى الصوتي، الذي لا يخلو من الناحية المعنوية، إلا أن المبدع يوزعه كي يحافظ على القافية في الشعر أو الفاصلة في النثر.

رابعًا: دراستنا لهذا الفن تنظر إليه بوصفه إبداعًا من طرفين: المبدع والمتلقي؛ "فالعمل الفني مهما كان جنسه أو انتمائه لا يمكن تحريره. إلا من ناحية فرضية بحتة. من تعلقه بمبدعه ومتلقيه"(١).

* فالمبدع بتصرفه وبنائه لهذا الأسلوب تبع الموقف المعيش، وطبيعة الموضوع الذي يعالجه، ومدى علاقته واهتمامه به.

* والمتلقي وفق فن "الإطناب" الذي يتسم بعنصر التأثير، بما يتضمنه من عناصر فنية، تشحذ ذهنه وتثير انفعاله، يبحث عن العلاقة المعنوية. "وهذا يقتضي من المتلقي حالة خاصة من الاهتمام والانتباه، فالاتجاه الجمالي يشتمل والحالة هذه على نوع من الابتعاد النسبي عن الانشغالات الذهنية والاهتمامات العملية، كما يقول اسبورن، ويكون الاهتمام بالموضوع الجمالي ليس من خلال كونه ذا فائدة أو نفع، وإنما من خلال تفهم الجوانب الانفعالية والمميزة لها"(٢). وبالتالي فإن "الأساس في نظرية التلقي الكشف عن دور القارئ وفاعليته في تفسير الأعمال الأدبية، والإسهام في إعادة تقويمها وإعطائها معنى على وفق مجموعة من العوامل المتصلة بطبيعة وعي هذا القارئ وعصره وثقافته"(٣). ولا شك أن هذا ينبني على "إبهار المتلقي بضرب بارع من الصياغة، تنطوي على قدر من التمويه، تتخذ معه الحقائق أشكالاً تخلب الألباب وتسحر العقول"(٤).

---

(١) إسماعيل الملحم، في التجربة الإبداعية "التذوق وتقدير الجمال"، جريدة الأسبوع الأدبي، جريدة أسبوعية تعني بشئون الأدب والفكر والفن، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد ٧٧٠، ٢٠٠١م، ص: ٣٠.

(٢) إسماعيل الملحم، في التجربة الإبداعية "التذوق ونقد الجمال" (مرجع سابق) نفس الصفحة.

(٣) ضياء الدين خضير، مكانة المتلقي في الأدب المقارن، جريدة الأسبوع الأدبي، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد: ٧٤٢، ٢٠٠١م، ص:٢٥.

(٤) جابر عصفور، مفهوم الشعر في التراث النقدي والبلاغي، نقلاً عن ليندا عبد الباقي، الغموض في =

١-٦ الدراسات السابقة:

تعرض كثير من الدارسين لفن الإطناب وبلاغته خاصة في القرآن الكريم والأحاديث النبوية، لكنها لا تقترب من فكرة هذا البحث، واقتصرت على الدراسة الفنية التحليلية والتاريخية، على الرغم من تناولها بعض شواهده بالتحليل والشرح، ومنها على سبيل المثال لا الحصر، حسب التسلسل الزمنيّ:

- وفاء فيصل إسكندر – الإطناب في القرآن الكريم، إشراف د. أحمد فتحي رمضان، جامعة الموصل، ٢٠٠٣ مـ.

- خولة محمود الأسعد – الإطناب في القرآن الكريم، إشراف د. قاسم المومني، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، ٢٠٠٦ مـ.

- درية ياسين أحمد – الإيجاز والإطناب في الحديث النبويّ.دراسة تحليلية تطبيقية في صحيح البخاري، إشراف د. بابكر دشين، رسالة ماجستير، جامعة أم درمان الإسلامية، ٢٠٠٦ مـ.

- عبد السلام فريد السلمان – الإيجاز والإطناب في سورة يوسف، إشراف د.أحمد نوفل، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٨ مـ.

- مختار عطية – الإطناب في القرآن الكريم،دراسة بلاغية، دار الجامعة الجديدة، مصر، ٢٠٠٨ مـ.

- هناء محمود شهاب، محمد عاصم النعيمي – بلاغة الإيجاز والإطناب في بناء الجملة الحديثة، مجلة التربية والعلم مج ١٥ ع: ٣ سنة ٢٠٠٨ م، ص ١٩١ – ٢١٨.

=

الشعر، جريدة الأسبوع الأدبي، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد: ٧٩٥، ٢٠٠٢م، ص:١٦.

- عائشة أحمد جرار – الإطناب في قصص القرآن الكريم، إشراف د. خليل عودة، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠٠٩ م.

- ريم بنت مصلح الحربي – ألوان الإطناب في الأحاديث القدسية دراسة بلاغية تحليلية، إشراف د. بدر عبد العال، رسالة ماجستير، جامعة طيبة، ١٤٣٤ هـ.

المبحث الثاني

الدرس التطبيقي

١ - التعانق التركيبي ذو المستوى الدلالي:

التعانق التركيبي في منظور بحثنا يعني به هذا "التلازم" بين تركيبين؛ التركيب الأول يمثل به المبدع المتعانق الأول، والتركيب الثاني يمثل به المتعانق الثاني، وهما يمثلان فن الإطناب. إن هذا التعانق بين طرفي فن الإطناب هو تعانق وتلازم تؤكده طبيعة اللغة الشعرية التي تتسم بالاختيار من لدن المبدع من ناحية، والثراء والتآخي فيما بينها من ناحية أخرى، وقد أكد عبد القاهر الجرجاني. قبل غرام البلاغيين بالتعقيد والتقسيم. هذه السمة الفنية للغة الشعرية والأدبية في نظريته للنظم، تلك التي تطرح قضية استلهمها البلاغيون بعده، وهي أن اللفظة في بنية النص، أو الجملة الفنية لا يمكن فهمها مفردة إلا بتآخيها مع أختها.

وقد وجدنا هذا التعانق في دراسة البلاغيين في فن الإطناب يتمثل في صورتين:

أ- التعانق الدلالي العميق.

ب- التعانق الدلالي البسيط.

أ- التعانق الدلالي العميق:

إن المتلقي في هذا النمط الإطنابي يحتاج إلى روية وإعمال ذهن في إقامة علاقة بين طرفي التركيب العام لهذا الفن، إنه يقوم بتفسير هذا التجاور، وعلة هذا

الصنيع الإبداعي بين "المتعانق الأول" الذي يمثل القاعدة التي يرتد إليها "المتعانق الثاني"، والمتعانقان يمثلان تركيباً أشبه بـ "التركيب الشرطي" الذي يتعانق فيه الشرط والجواب تعانقاً لا يمكن فصلهما داخل بنية هذا الأسلوب.

من هذا النوع من التعانق قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾(١)

الأول: "إِنَّ اللهَ اشْتَرَىٰ... بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ".

الثاني: "وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا".

ويطرح التركيب الأول قضية "شراكة بين الحق سبحانه وتعالى وبين المؤمنين، تتمثل في عملية "شراء وبيع"؛ شراء الأنفس والأموال جهاداً لإعلاء كلمة الله، والآية تطرح هذا الاتفاق من خلال صورة مجازية لغوية "استعارية" لتتجسد عملية "الشراء والبيع"، فما أغلى شراء الأنفس والأموال، وحين نُشْترى يكون الثمن نفيساً "الجنة"، ولما كان الأمر كذلك "نفس ومال" = "حياة مطمئنة رغدة" تكون النفس حينئذ في جهاد بين أمري "القبول والرفض".ويأتي التركيب الثاني "وعداً عليه حقاً" تمثل به الآية "صك" البيع والشراء، وحينها يكون الوعد من الله وعد حقٍ لا يخل ولا يبدل.

إذن فالعلاقة بين التركيبين علاقة تلازم واتحاد، إذ لا يمكننا أن نتصور أن المعنى في المتعانق "الأول" قد "تم" وفي غنى عن المتعانق "الثاني"، فالمتعانق

---

(١) سورة التوبة، من الآية (١١١)، وهذا النسق يدركه البلاغيون تحت "إطناب التذييل" ويقولون إن الكلام والمعنى "قد تم" عند نهاية قوله تعالى" ... فيقتلون ويقتلون" وهو ليس كذلك.

الثاني يحيي المعنى المطروح من "الأول" ويثيره في نفس المتلقي، ويشعل من حرارية الدلالة، حتى تصبح الدلالة في المتعانق "الثاني" (وعد الله حق) أكثر وجوداً وحياة وتصديقـًا، حين ترتبط بها قضية النفس البشرية والأموال التي هي حب النفس، كما ذكر الحق سبحانه وتعالى في محكم كتابه: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴾[1] إن قوله سبحانه: "ومن أوفى بعهده من الله" يمثل "تعانقا ثالثا" يتعانق مع (المتعانق الثاني) ليرتدا نحو "المتعانق الأول" لنضج الدلالة المطروحة "شراء الأنفس والأموال"، وحينها تصبح عملية المبادلة "الشراء والبيع" حقيقة واقعة لا تردد فيها.

إذن فتعليق البلاغيين عن المصراع الأول من الآية"... ويقتلون" بأنه "قد تم الكلام والمعنى"[2] غير دقيق ومناف لطبيعة نسيجية النص الإبداعي.

ومن هذا النوع أيضا، قول الشاعر الإسلامي، كعب بن زهير: [من الطويل]

حَلِيمٌ إِذَا مَا الْحِلْمُ زَيَّنَ أَهْلَهُ مَعَ الْحِلْمِ فِي عَيْنِ الْعَدُوِّ مَهِيبُ[3]

إن "الإطناب" يتمثل في مصراعي البيت، يمثل المصراع الأول "المتعانق الأول"،ويمثل المصراع الثاني "المتعانق الثاني"؛ في الوقت الذي يقوم فيه المتعانق

---

(١) آل عمران: من الآية (١٤).

(٢) طالع: أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص: ٤١٣، ابن الأثير الجذري، كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب، ص: ١٧٩؛ وطالع: ابن الأثير الحلبي، جوهر الكنز، ص: ٢٤٤، حيث يقول عن المتعانق الثالث: فخرج هذا الكلام مخرج المثل السائر، لتحقيق ما تقدم دون أن نلمس أثراً معنويـًا لعلاقته بما قبله، وهو تعليق غير دقيق.

(٣) الخطيب القزويني، الإيضاح، ص: ٣١١، ابن الأثير الحلبي، جوهر الكنز، ص: ٢٣٤؛ ويندرج الشاهد تحت إطناب "التكميل أو الاحتراس".

الأخير بدور المجسد والمؤكد لمعاني "الحلم" في المرثي "أخيه أبي المغوار". فإن كان "المرثي" يجمع بين الحلم والمهابة، وهو حلم القوي غير العاجز، فالأولى والبديهي أن يكون حليماً بين أهله، حلم إكبار وزينة. إن "المتعانق الثاني" يعد بمثابة الحجة والبرهان لما عليه هذا "المرثي" من خلق فاضل يزينه وسط قومه؛ ولا يخفى ما في كلمة "مهيب" من قوة تتمثل في صوت "الباء" الانفجاري الذي يوحي بالمفاجأة والشدة والتحطيم والتبديد(١)؛ بما يتوافق ويقوي دلالة "المتعانق الثاني". كما أن الشاعر مَثل بمصراعي البيت "مقابلة" مولدة تثير الدلالة المطروحة من وراء طرفي التركيب الإطنابي:

فالمصراع الأول يولد: السلم والسلام.

والمصراع الثاني يولد: الحرب والتدمير.

وهذا كله حريّ بأن يجعل "المتعانقين" وحدة واحدة، غير مفصولين، ليس لأحدهما غناء عن الأخر.

وعلى منوال النمط السابق يقول أبو الطيب المتنبي مادحاً على بن محمد بن سيَّار بن مكرم التميمي: [من الوافر]

أَشَدُّ منَ الرّياحِ الهُوجِ بَطشاً وأسرَعُ في النّدى منها هُبُوبَا(٢)

إن المتنبي يثبت لممدوحه قوة الإقدام، والأخذ بالقوة، ويشبهه "ضمناً" بالريح الهائجة القوية التدمير، بل هو أشد منها، ثم ينتقل إلى "المتعانق الثاني" الذي يطرح فيه قيمة خلقية" السرعة في النوائب" سرعة الإغاثة والنهوض في الشدائد، وهو – في ذلك أيضا– أسرع من الريح في هبوبها، إن الفعل "أسرع" المصاغ على

(١) حسن عباس، خصائص الحروف العربية ومعانيها، اتحاد كتاب العرب بدمشق، ١٩٩٨م، ص: ١٠١.
(٢) الخطيب القزويني، الإيضاح، (مرجع سابق)، ص: ٣١٢ .

صيغة "التفضيل" يرتد إلى الفعل في صدر المتعانق الأول "أشد" المبني على نفس الصيغة، فَيُحْيِي كل منها ما جاوره من معاني يتصف بها الممدوح، وكان المتبني دقيقـًا في اختيار الفعلين:

فـ **"أشد"** يناسب البطش والأخذ والقوة.

و**"أسرع"**: يناسب النهوض في الشدائد، وتلبية دعوة الملهوف.

وبعد؛فهل يفي تعليق "الخطيب القزويني" على الشاهد السابق حين يقول: "فإنه لو اقتصر على وصفه بشدة البطش لأوهم ذلك بأنه عنف كله، ولا لطف عنده،فأزال هذا الوهم بالسماحة"[(١)]؟ فتأمل هذا التسطيح للدلالة وبرودها، وما ذاك إلا ليطابق ويصادق ما ذهب إليه من مصطلح "التكميل والاحتراس".

من هذا النوع أيضـًا قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[(٢)]

تحمل الآية الكريمة متعانقين:

الأول: أذلة على المؤمنين.

الثاني: أعزة على الكافرين.

إن الخطيب القزويني يعلق على وجود التركيب الثاني بقوله: "فإنه لو اقتصر على وصفهم بالذلة لتوهم أن ذلتهم لضعفهم فلما قيل أعزة على الكافرين، علم أنها منهم تواضع لهم، ومعنى ذلك أن هؤلاء القوم مع سموٌّهم وعلو طبقتهم وفضلهم

---

(١) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، (مرجع سابق) ص: ٣١٢ .

(٢) المائدة: الآية (٥٤).

على المؤمنين خافضون لهم أجنحتهم".[١] ويدرج القزويني ذلك تحت "الاحتراس"، ولسنا ندري أي "احتراس"!

إن الآية الكريمة توجيه رباني للمؤمنين، وتحذير لهم مشروط بـ "مَنْ" بأنه من يرتد عن الدين الإسلامي، فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه، على صراطه مستقيمون، ثم تسِمُ الآية سمات هؤلاء المؤمنين بأمرين متلازمين، متحققين بما لديهم:

-رحمتهم وتواضعهم "خفض أجنحتهم".

-قوتهم واتحادهم ضد الكافرين المعاندين.

هذان المتلازمان ضروريان لوصف هؤلاء القوم، الذين حازوا محبة الله، وهما يدلان على أنهمُ يجْمِعون الأمرين معـًا، كلٌّ في موضعه، وفي حاله، فإذا كانوا رحماء فيما بينهم فهم بالضرورة أقوياء متحدون، أعزة على غيرهم من المعاندين الكفار، وهل نرى في قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ﴾[٢]، مثلما رأى "الخطيب" في الآية السابقة؟ وهل يمكن أن يتوهم القارئ أن الرسول والذين معه أشداء دائما، وصفة الشدة مركزة فيهم دون أن يعرفوا "الرحمة" وخوفا ألا توجد بينهم، جاءت الآية بـ"رحماء بينهم" محترسة ومكملة المعنى في سابقتها؟

والحقيقة إنه ليس هناك ما يدعو للتوهم بأنهم قد يكونون أذلة لضعفهم، وهذا تمحل وتعسف والتواء بالدلالة، لتصبح مصداق ما أتوا به من مصطلح. فليس من المعقول أن يُتصور أن قوما معهم الله، يحبهم ويحبونه، في معيته، ويُتوهم أنهم

---

(١) الإيضاح، ص: ٣١٠، ٣١١ .

(٢) سورة الفتح: من الآية (٢٩).

يتراحمون فيما بينهم ضعفا وقلة، لذا فإن ما ذهب إليه الخطيب القزويني وغيره، غير صائب.

ومن عجيب ما أتوا به في هذا السياق ما ذكروه حيال قوله تعالى: ﴿ وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴾[١]. يعلق أحمد مطلوب ناقلاً عن الخطيب وغيره دون تعقيب: "فقوله: "إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا" تذييل وهو "مستقل" عن السابق، ولذلك يخرج مخرج المثل"[٢]. ولكن هل هو "مستقل" عن السابق حقـًا؟ تعالوا بنا نقرأ الآية السابقة عليها: ﴿ وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِى مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِى مُخْرَجَ صِدْقٍ وَٱجْعَل لِّى مِن لَّدُنكَ سُلْطَٰنًا نَّصِيرًا ﴾[٣]

إن الآية تعرض توجيه الحق لنبيه محمد ﷺ "أن يدعو ربه أن يدخله المدينة إدخالاً مرضيـًا، لا يرى فيه ما يكره، وأن يخرجه من مكة إخراجـًا لا يلتفت إليها بقلبه، وأن يؤيده بقوة تنصره على أعدائه، وأن يقول عند دخوله مكة "جاء الحق" أي الإسلام و"زهق الباطل" أي بطل الكفر. " إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا" أي مضمحلاً زائلاً، وقد دخلها ﷺ "وهو يطعن أصنامها بعود في يده" ويقول ذلك حتى سقطت.[٤]

وهكذا يتعانق التركيبان:

الأول: "وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ".

---

(١) سورة الإسراء: الآية (٨١).

(٢) أحمد مطلوب، وحسن البصير، البلاغة والتطبيق، (مرجع سابق) ص: ٤١١، ويذكر نفس التعليق السابق طالب محمد إسماعيل الزوبعي، علم المعاني بين بلاغة القدامى وأسلوبية المحدثين، منشورات جامعة تونس، بنغازي، ط١، ١٩٩٧م، ص: ٤١١ .

(٣) سورة الإسراء: الآية (٨٠).

(٤) تفسير الجلالين، طبعة الأنوار المحمدية، القاهرة، (د/ ت)، ص: ٣٧٥ .

الثاني: "إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا".

تعانقا يؤكد دلالة المتعانق الأول الذي يطرح انتصار الإسلام، وهزيمة الكفر، وخفوته ومحوه، وسطوع الإسلام وظهوره. وإذا كان المتعانق الأول يقوم على فعلين ماضيين، "جاء" و"زهق"، فهذا يؤكد أن أمر الإسلام "الحق" بوجوده وسطوعه وانتصاره وثباته أصبح أمرا واقعا، كما أن الباطل "الكفر" أصبح لا وجود له، تلاشى وانمحى.

وبتأملنا "المتعانق الثاني"، الذي انبنى على جملة اسمية بدلالتها على الثبات مفرغة من الحركة[١]، مؤكدة بـ "إن"، أي أن الدلالة المطروحة "اضمحلال وانتهاء وزوال الكفر والباطل" ثابت غير متحرك، ليطمئن الرسول الكريم ﷺ والذين معه أن أمر الكفر والباطل زواله وانتهاؤه ثابت غير متحول، وبهذا يقوي هذا "التعانق" دلالة "المتعانق الأول"، ويدعمها ويجعلها شعارا دائما لا يتغير، فدائما لا حياة للباطل مهما بقي، زهوقا، مهزوما، زائلا، وكِلا المتعانقين يرتدا كلٌ منهما نحو الآخر عن طريق التفات الألفاظ نحو بعضها، فالباطل في المتعانق الثاني يرتد نحو "الباطل" في التعانق الأول، وزهوقا ترتد إلى "زهق" في التعانق الأول، حتى لا يبقى للكفر والباطل وجود، وحينئذ تثرى الدلالة وتتجدد. هل يتسنى لنا. بعد ذلك. أن نقول:إن جملة "إن الباطل كان زهوقـًا" تذييل مستقل عن السابق؟!

من هذا النوع أيضا. الذي يتسم بتعانق دلالي عميق قول المتنبي: [من الوافر]

فَإِن تَفُقِ الأَنامَ وَأَنتَ مِنهُم فَإِنَّ المِسكَ بَعضُ دَمِ الغَزالِ[٢]

(١) مالك يوسف المطلبي، الزمن واللغة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٦م، ص: ٥٤، ٥٥.

(٢) طالع: الخطيب، الإيضاح، ص: ١٩٧؛ الزركشي (بدر الدين)، البرهان في علوم القرآن، تح/ محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٥٧م، ص: ٢/ ٤٦٤، وطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٩٧٢م، ويدرجه البلاغيون تحت قسم من أقسام الإطناب وهو "ذكر الخاص بعد العام".

إن المتنبي يمدح ممدوحه "بضرب غريب بديع يمكن أن يُخالف فيه، ويدعى امتناعه واستحالة وجوده"[١]. وهو في سبيل ذلك جاء بتركيبين متعانقين تعانقا لولاه لما كانت لدعواه منطقا، ولا جمالا بيانيا رائعا، ولسنا ندري كيف يتواجد هذا البيت ضمن مبحث "الإطناب" في كتب البلاغيين بالمفهوم الذي ارتأوه وتوافقوا عليه، وأي زيادة هنا سواء كانت لمعنى أم لغيره؟ إن بيت الشاعر يمثله متعانقان:

الأول: الدعوى التي طرحها في المصراع الأول، بأن ممدوحه فاق الأنام، وفاقهم إلى حد بطل معه أن يكون بينه وبينهم مشابهة ومقاربة، بل صار كأنه أصل بنفسه وجنس برأسه.

الثاني: يمثله المصراع الثاني، وهو الحجة والبرهان على ادعائه في الشطر الأول، وهو أن المسك قد خرج عن صفة الدم وحقيقته حتى لا يعد من جنسه، إذ لا يوجد في الدم شيء من الأوصاف التي كان لها الدم دما البتة[٢].

إذن فالمتعانق الثاني يرتد إلى الأول ليطرح تشبيها ضمنيا[٣] بأن ممدوحه كالمسك في خروجه عن صفة الدم وتفرده بهذه الصفة عن بقية أنواع الدم الأخرى. وليس الأمر مقصورا على ذلك، بل يتعداه إلى اختيار الشاعر للألفاظ ومدى إيحائها الجمالي الذي جعل من معنى المتعانق الأول أكثر قبولا واطمئنانا بعد أن كان قلقا غير مستقر؛ فالمسك: مما يُحب ويُقتنى، ذو رائحة طيبة تعشقه النفوس، والغزال: سمة الجمال التي تغني بها الشعراء والمبدعون.

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح/ محمد عبد المنعم خفاجة، عبد العزيز شرف، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ص: ١٢٦، وطالع شرح عبد القاهر لهذا البيت.

(٢) انظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: ١٢٦.

(٣) يُدرس الشاهد في كتب البلاغيين تحت "التشبيه الضمني".

والشاعر بذلك يوفر الجمال النفسي والمادي لممدوحه حين شبهه، وحين أفرده متفوقـًا دون مشابهة ولا مقاربة، كما أن بناء البيت على "الشرط"، أكد مرة أخرى تعانق المصراعين تعانقـًا لا يتصور معه أي شكل من أشكال الإطناب.

ومن المتعانق الدلالي العميق، قول أبو عبادة البحتري متغزلاً: [من الخفيف]

ذاتِ حُسنٍ لوِ استَزَادَتْ من الحسـ ـــنِ إلَيهِ، لَمَا أصَابَتْ مَزِيدَا

فهيَ الشّمسُ بهجةً، وَالقضِيبُ اللدّ دن قداً، وَالرّئْمُ طَرْفـًا وَجِيدَا[1]

يعلق ابن الأثير قائلاً: البيت الأول كاف لبلوغ الغاية في الحسن"[2] يعني أن الوصف والمعنى قد تم وبلغ الغاية، وكيف له هذا الإدعاء والمعنى المطروح عار من الجمال، إنه معنى خبري تقريري، ليس فيه من بلاغة التعبير سوى وصفها بأنها جميلة بحيث لا تحتاج آخر: إن ما جاء به الشاعر في بيته التالي يمثل "المتعانق" الثاني الذي لولاه لخبت الدلالة وبهتت، فصدَّر البيت الثاني بـ "الفاء" دلالة منه على النهوض والاستدراك، لما وجد أن ما طرحه في البيت الأول لا يغور في النفس مثلما تغور الصورة الفنية بدلالتها وإيماءاتها، فوصفها حينئذ بـ "الشمس بهجة" وبـ "القضيب اللدن" وبـ "الريم طرفـًا وجيداً". صحيح إن هذا الوصف مما هو متداول بين الشعراء، حتى أصبح وصفـًا مبتذلاً، نقول: ومع هذا فإن البيت الثاني يرتد إلى الأول ارتداد البرهان إلى الحكم، فبعد أن حَكَم بكونها فائقة الحسن إلى درجة أنها لا تحتاج منه مزيداً، جاء البرهان واضحـًا في البيت الثاني.

(١) ديوانه، تح/ حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦٣م، ص: ١/ ٥٩١، من قصيدة يفتخر فيها بقومه.

(٢) ابن الأثير، المثل السائر، ٢/ ٣٥٤، ويدرجه تحت "الإطناب في الجمل المتعددة" تحت قسم: ذكر المعنى الواحد تامـًا، ثم يضرب له مثالا من التشبيه.

فهل يعد البيت الأول – إذن – كاف لبلوغ الغاية في الحسن كما قال ابن الأثير سابقـًا، وأن البيت الثاني "زيادة إطناب" ليزيد السامع تصويراً وتخيلاً؟

ومما يتعانق فيه تركيبا الإطناب تعانقا، لا يقوم أحدهما بدون الآخر، ويخالفا فيه ما ذكره البلاغيون القدماء، قول الخنساء في رثاء أخيها: [من البسيط]

وَإِنَّ صَخراً لَتَأتَمَّ الهُـداةُ بِـهِ كَأَنَّـهُ عَلَمٌ في رَأسِـهِ نـارُ(١)

إن هذا الشاهد يدرجه البلاغيون تحت قسم من أقسام "الإطناب" وهو "الإيغال"، وهو "ختم البيت بما يفيد نكتة يتم المعنى بدونها"(٢). فهل في رأسه نار" لا تضيف إلى المعنى العام شيئا؟ وهل اكتمل المعنى حتى قوله: "كأنه علم" وهو غَني عن المعنى السابق؟ يتسرع أحد الباحثين دون تمهل-على نهج السابقين- ويعلق على بيت الخنساء قائلا: "إن قولها: "كأنه علم" واف بالمقصود..."(٣).

- إن المتعانق الأول صورة لـ "صخر" في اهتداء الناس بحكمته وأثره في الناس، بالجبل المرتفع العالي الذي يمثل علما من العوالم التي يهتدون بها في مسراهم ورحلاتهم، إنه رمز النجاة حين تضل أماراتها، ويختفي بصيص آمالها.

- المتعانق الثاني يأتي مكملا ومثريا الصورة السابقة، بل إنها بدون هذا "التعانق" تظل قاصرة ناقصة، وليس الأمر كما قال البلاغيون بأن المعنى قبله "قد

---

(١) الخطيب القزويني، الإيضاح، ص: ١٩٩.

(٢) العلوى (يحي بن حمزة)، الطراز، القاهرة، ص: ١٩١، ابن سنان، سر الفصاحة، ص: ١٨١؛ أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص: ٣٨٠، وطالع أمثلة كثيرة "للإيغال" في هذه الكتب السابقة. ويذكر أحمد مطلوب نفس التعريف "للإيغال" دون أن يعلق عليه بشيء، إقرارا منه بأن المعنى "يتم" قبل ختم البيت، وهي نفس العبارة الموجودة في الشاهد؛ طالع البلاغة والتطبيق، (مرجع سابق)، ص: ٢٠٧ .

(٣) هلال عطا الله عثمان، فصول في علم المعاني، مكتبة الرشد، القاهرة، مدينة نصر، ط١، ٢٠٠٤م، ص: ٢٠٤.

تم"، فهذا المتعانق مع المتعانق الأول يُكَوِّنان قمة العلو، أقصى ما يرتفع به المكان، وما أحوج البدوي في صحاريه الشاسعة المخيفة لمثل هذا العلم الكبير، والنار على رأس الجبل يعلو لهيبها، فهو – إذن – علو فوق علو، هذا من ناحية، والنار في البوادي– من ناحية أخرى – رمز النجاة والكرم والجود، فليأت إليها السراة الجائعون الخائفون، هكذا يمثل المتعانقان دلالتين لا غنى لأحدهما عن الآخر:

- يمثل المتعانق الأول: النجاة، ويمثل المتعانق الآخر: الكرم والجود، أو رمز للحياة حين يدلهم الليل بظلمته، وتدنو أمارات الهلاك، وبالتالي يصبح "صخر" علماً للنجاة والكرم ليلاً كان أم نهاراً، أو هو نجاة فوق نجاة.

هل يبقى لنا بعد ذلك أن نقول مع بلاغيينا القدماء: أن هناك معنى "قد تم"، بما يوهم الاستغناء عما بعده؟!

ومما اشتهر من شواهدهم، وفيه خلط بين المصطلحات، ما أوجدوه تحت ما سموه بـ "التتميم" الذي يعرفونه بقولهم: "هو أن يؤتي في كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضلة تفيد نكتة، إما مبالغة أو احترازا أو احتياطا"[١]. و"الاحتراس أو الاحتراز" قسمان من أقسام الإطناب الرئيسية، وعلى هذا فهذه الشواهد يصح أن تدرج تحت ما سموه "التكميل أو الاحتراس"، وهو يؤكد ما طرحناه سابقا من التداخل والتشابه بين أقسام "الإطناب،" حتى صعب على الدارسين في كثير من الأحيان التفريق بينها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى مازالت عبارة "تم الكلام" أو "تم المعنى" أو "فضلة" تتلاحق في دراسة القدماء لهذا الفن بأقسامه العديدة. من هذه الشواهد[٢]، قول زهير بن أبي سلمى مادحا هِرم بن سنان المشهورين:

---

(١) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، (مرجع سابق) ص: ٣١٣

(٢) المرجع نفسه، نفس الصفحة، وأبو هلال العسكري، الصناعتين (مرجع سابق) ص: ٤٣٤.

[من البسيط]

مَنْ يَلْقَ يَوْمـًا، على عِلاّتِهِ، هَرِما يلقَ السماحةَ منهُ، والندَى خلُقا

وقول الآخر: [من المنسرح]

إنّي على ما ترينَ منْ كبري أعْلَمُ مِنْ أين تُؤْكَلُ الكَتِفُ

• وقوله تعالى: ﴿ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾(١)

• وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾(٢)

• إن الآية القرآنية يستشهد بها البلاغيون مبتورة عن سياقها، كأنه لا يعنيهم إلا إقامة الدليل على ما أَتوه من مصطلح. والآية في سياقها تصف عباد الله، الأبرار المتقين وما هم عليه من صفات وقيم؛ يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا * عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا * يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا ﴾(٣)

وقعت أعين النقاد والبلاغيين على شبة الجملة "على حبه" وصبوها في قالب المصطلح، وأنها-شبه الجملة- جاءت بعد أن "تم الكلام"، وأنها "فضلة"، ثم قالوا: إنها تفيد "نكتة"، وهكذا تقَطَّع التركيب اللغوي في سياقه، وانصب الاهتمام على موقع الشاهد دون تأمل وتذوق يقف على مصداقية مثل هذه العبارات السابقة "تم الكلام" أو "فضلة" وشرعية وجودها. إن "شبه الجملة" جاء مزروعا وسط التركيب، ولا يمكن للدلالة أن تكتمل بدونه، فبه تبلغ غايتها ومرادها على النحو

(١) سورة الإنسان: الآية (٨).

(٢) سورة النساء: الآية (١٢٤).

(٣) سورة الإنسان: الآيات (٥-٧).

التالي:

• المتعانق الأول: يمثله قوله تعالى: ﴿ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾(١)، ومن قبله وبعده الصفات التي اتصف بها عباد الله، فهم أبرار، يوفون بالنذر، ويخافون يوما عسرا.

• المتعانق الثاني: شبه الجملة "على حبه".

إن تعانق التركيبين، وعدم اتصاف الأول بأن معناه "قد تم"، ونفى أن المتعانق الثاني "فضلة" مما تؤكده الآيات متلاحمة متضامنة. فعباد صفاتهم أبرار، أوفياء، يخافون يوما شره مستطيرا، يوما عسرا عبوسا، شديد العبوس، قوم صفاتهم هكذا، لا يتصور أنهم يطعمون الطعام للمساكين واليتامى والأسرى على كراهية، أو يطعمونه كيفما كان، وكأن المتعانق الثاني "على حبه" هو الذي أنقذهم من هذه الاحتمالات. وكيف هذا والآية بعد ذلك تقول: "إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا"، فما دام الإطعام لوجه الله دون أي اضطرار، بل حبا في الله، وحبا في طاعته، فما الداعى لأن نفهم أن المتعانق الأوسط "على حبه" كان أشبه بـ "الاحتراس أو الاحتياط"(٢)؟

إن هذا المتعانق كان بمثابة توكيد فوق توكيد على مدى إيثارهم طاعة الله ومحبته على حبهم لهذا الطعام وحاجتهم الشديدة إليه، فقد وُصِفُوا بأنهم ﴿ ... وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ... ﴾(٣) وقال سبحانه في الإنفاق الجيد، إنفاق الأغلى والأحب: ﴿ لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَىْءٍ

(١) سورة الإنسان: الآية ٨.

(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٣/ ٧.

(٣) سورة الحشر: الآية (٩).

فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾[١]. فأي احتياط واحتراز من إطعام طعام كيفما كان، يكمن أن نفهمه بعد ذلك؟!

إذن فهذا المتعانق الأوسط كان بمثابة الروح للتركيب اللغوي، يجدد الدلالة ويحييها، وبدونه تخفت الدلالة ولا تستقر، حينئذ لا نجد موقعا لما قاله البلاغيون من "تمام المعنى" أو "الفضلة"؛ هذه التعابير التى تمثل حواجز بين التراكيب الإبداعية في بنية النصوص.

ب- التعانق الدلالي البسيط:

إذا كنا قد قصدنا بالتعانق الدلالي "العميق" في بنية التركيب "الإطنابي" ما يجتهد فيه المتلقي ويحتاج إلى روية وإعمال ذهن في إقامة العلاقة بين المتعانقين، وتفسيرها وتعليلها، فإن المتلقي في "التعانق الدلالي البسيط" لا يحتاج إلى هذا القدر في بيان جمال التعانق كما في النمط السابق، بل يصل إلى بغيته بجهد وتوقع أيسر وأقل مما هو عليه سابقه.

إن هذا النمط قد يخلو فيه التعانق من الإبداع الفنى وعميق الدلالة، ويكون حظ الغاية الصوتية واضحا، ممثلا في الوصول إلى قافية البيت. من هذا النوع من التعانق[٢]، قول ابن المعتز: [من الطويل]

سقتْني في ليلٍ شبيهٍ بشَعْرِهَا ... شبيهة خدَّيها بغيرِ رقيبِ

---

(١) سورة ال عمران: الآية (٩٢).

(٢) وهو ما يدرجه البلاغيون تحت قسم من أقسام "الإطناب" هو "التوشيع"،ويعرفه الخطيب بـ"أن يؤتى في سياق الكلام، وبخاصة الشعر، بمثنى مفسر باسمين، أحدهما معطوف على الآخر. طالع: القزويني، الإيضاح (مرجع سابق) ص: ٣٠٢، ٣٠٣؛ والزركشي، البرهان (مرجع سابق) ص: ٢/ ٤٧٧

فما زلتُ في ليلين: شعرٌ وظلمةٌ وشمسين: من خمرٍ ووجْهِ حبيب[١]

فتعانق "ليلين" مع "شعْر وظلمة"، تعانق ظاهر، بسيط الوصول إليه، وتفسيره أيسر في الشَّعْر والليل" مما لا يكد الذهن في استنتاجه وكذا الأمر بالنسبة للمتعانقين الآخرين، الشمسين: الخمر بلمعانها، ووجه الحبيب بإشراقه.

إن مثل هذه التعابير تسمى بـ "التعابير الجاهزة" أو ما يسمى بـ "المصاحبات اللفظية". ويعنى بها تلك الألفاظ التى تعيش في إطار اللغة العام مع ألفاظ مخصوصة للدلالة على معنى معين، والعلاقة بين اللفظين "علاقة مقيدة"[٢]. ويصبح إذن تفسير "المثنى" الممثل للمتعانق الأول مما يتوقعه المتلقى، ولا يتعثر في الوصول إليه، كما استعان الشاعر بالمتعانق الثاني للوصول إلى قافية البيتين وذلك في المصراع الثاني في البيت الثاني.

من ذلك أيضا، قول ابن الرومي[٣]: [من البسيط]

إِذا أبـو القاسـمِ جادتْ لـنا يـدُهُ لم يُحْمَـد الأجودان: البحرُ والمطرُ
وإن أضـاءتْ لنـا أنـوارُ غرتِـهِ تضـاءلَ النِّيـران: الشـمسُ والقمـرُ
وإن نضـا حَـدُهُ أو سَـلَّ عَزْمَتَـهُ تأخَّـرَ الماضيانِ: السـيفُ والقـدرُ
مَنْ لَمْ يَبِتْ حذراً من سَطْوِ صَوْلَتِهِ لَمْ يَدْرِ ما المزعجانِ: الخوفُ والحذرُ
ينـال بالظـنِّ مـا يَعيـي العـيانُ بِـه والشاهـدان عليـه: العـينُ والأثـرُ

---

(١) القزويني، الإيضاح، ص: ٣٠٢، ٣٠٣. والبيتان غير موجودين في ديوان ابن المعتز.

(٢) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨م، حيث يشير إلى مثل هذا أثناء حديثه عن "توافق الوقوع"؛ وطالع: محمد العبد، إبداع الدلالة في الشعر الجاهلي (مدخل لغوي أسلوبي) دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٨٨م، ص: ١٠٤.

(٣) القزويني، الإيضاح، طبعة القاهرة، تح/ محمد محيي الدين الحميد (د/ ت)، ص: ١٩٦، ١٩٥.

فكل من المتعانقين يستحضر بعضها البعض بيسر وسهولة، وكل منهما مصاحب لأخيه، متعارف لأخيه، وتسطع الناحية الصوتية من وراء هذا النوع من التعانق، حيث ينتهى به البيت، وتقام به قافيته،من ذلك أيضا ما ذكره أبو هلال العسكري من قول أعرابية لرجل: "كبت الله كل عدو إلا نفسك"(١). فقيام العلاقة بين المستثنى منه "المتعانق الأول" والمستثنى "المتعانق الثاني" مما لا يُجْهد المتلقى في الوقوف عليها، وهو أيضا يندرج تحت "المصاحبات اللفظية" التى إن ذكر لفظ استدعى أخاه بالضرورة، فالمستثنى "النفس" معلوم الإتيان به في مثل هذه التعابير المبنية على الاستثناء، ومعلوم أن نفس الإنسان من ألد أعدائه حين تغويه وتورطه في موبقات لا تحمد عقباها، ويأتي التعبير القرآني الكريم مؤيدا ذلك في مواضع عديدة، مثل:

- قول الحق سبحانه وتعالى على لسان امرأة العزيز حين أقرت بخطئها مع يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ ﴾(٢)
- ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ﴾(٣)
- ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾(٤)
- ﴿ ...وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ... ﴾(٥)
- ﴿ فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾(١)

---

(١) أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص: ٤٣٤، ويدرجه تحت "إطناب التتميم".

(٢) سورة يوسف: من الآية (٥٣).

(٣) سورة الزمر: من الآية (٥٦).

(٤) سورة الشمس: الآيات (٧-٨).

(٥) سورة النساء: من الآية (٧٩).

لذا فتوقع وتفسير المتعانق الثاني "المستثنى" ليس مما لا يسم الدلالة المطروحة بالعمق، كما هو الشأن في التعانق الدلالى الأسبق (العميق). ويغالى أبو هلال العسكري ويتكلف حين يعلق على قول الأعرابية السابق، فيقول: "فالقول على ما فيه من تمام المعنى، ناقص لأنه مطلق، وقولها: "إلا نفسك" إضافة لازمة لأنها أوفت على حقيقية الدعاء، وحسن دلالته ومساره الإنساني، فنفس الإنسان تجري مجرى العدو، لأنها تورطه وتدعوه إلى ما يوبقه"(٢).

من هذا النوع من التعانق الدلالي البسيط، قول الشاعر: [من السريع]

وَاعْلَمْ فَعِلْمُ الْمَرْءِ يَنْفَعُهُ أنْ سَوْفَ يَأْتِي كُلُّ مَا قُدِرَا(٣)

يدرج البلاغيون هذا التعانق تحت "الاعتراض" وهو قسم من أقسام "الإطناب"، ومنهم من يذهب إلى أن "الاعتراض" هو "الحشو"(٤)، ويعرفه الخطيب القزوينى بقوله: "هو أن يؤتى في أثناء الكلام، أو بين كلامين متصلين معنى، بجملة أو أكثر لا محل لها من الإعراب، لنكتة سوى ما ذكر في تعريف التكميل"(٥).

ويتضح مما سبق حرص البلاغيين على إثبات ألفاظ مثل "الزيادة" والخلط بين مصطلح "الاعتراض" و"الحشو" وكذلك التشابه بينه وبين "التكميل"، وقد يكون "الاعتراض" قسيم "الاحتراس" الذي يعد هو الآخر قسم من أقسام

=

(١) سورة المائدة: الآية (٣٠).

(٢) نفسه، نفس الصفحة.

(٣) القزويني، الإيضاح، ص: ٣١٤.

(٤) ابن الأثير، المثل السائر، ٢/ ١٨٣، العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، القاهرة، ١٩١٤م، ص: ٢/ ١٦٧ .

(٥) الخطيب القزويني، الإيضاح، ص: ١/ ٣٣٥.

"الإطناب"، كما يمكن أن نرى "الاعتراض" قسيما "للتتميم" ومختلطا به اختلاطا بيِّنا، فقول زهير بن أبي سلمى: [من البسيط]

ومن يلق يوما. على عِلاتِه. هِرما يلق السماحة منه والندى خلقا[١]

فقوله: "على علاته"، يقولون عنها أنها "للتتميم" وهو لا يختلف عن "الاعتراض"، الذي يتسم غرضه الدلالى في التعظيم وتأصيل القيم عند الممدوح. والمتأمل في الشاهد الأسبق يجد أن العلاقة بين المتعانقين:

الأول: اليقين بأن ما قدر سوف يلقاه الإنسان. **الثاني**: علم المرء ينفعه.

نقول: إن العلاقة بين المتعانقين دلاليا جد يسيرة التحصيل، وأن "المتعانق الثاني" لا يفيد مع الآخر سوى حقيقة معلومة، يعلمها القاصى والداني، وهى أن المرء لاشك ينفعه علمه ومعرفته، هذا بجانب أن "التعانق الأول" يطرح دلالة غير خلافية، حقيقة تقريرية، وهو في النهاية خال من فنية التعبير الأدبى.

من هذا أيضا قول المتنبي مادحا كافور في بائيته: [من الطويل]

وتَحْتَقِرُ الدُّنيا احْتقَارَ مُجَرَّبٍ يَرَى كُلَّ ما فِيها وحَاشَاكَ فَانِيا[٢]

وقول ابن عوف بن المُحَلم الشيباني: [من السريع]

إنّ الثّمانِينَ وَبُلّغْتَها قَدْ أَحْوَجَتْ سَمْعِي إِلَى تَرْجُمانْ[٣]

فكل من "حاشاك" و"بلغتها" يمثل المتعانق الثاني، وهو في علاقته مع الأول بسيط الاستقراء، سهل استنتاج العلاقة. ففي الأول تمثل "حاشاك"، قيد ودعاء ويعلق العكبري تعليقا يذكر فيه اختلاف القدماء حيال هذه الشواهد والمصطلحات التي يدورون حولها، يقول: "و (حاشاك) من أحسن ما خوطب به في هذا الموضوع

(١) أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص: ٣٤٣؛ القزويني، الإيضاح، ص: ٢٠٥ .

(٢) المتنبي، بشرح العكبري في مدح كافور الإخشيدي:ص: ٥٤.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

والأدباء يقولون: هذه اللفظة (حشوة)، ولكنها حشوة فستق، ومثلها في الحشوات قول عوف بن ملحَّم الشيباني"[١]، إشارة إلى قول ابن ملحم السابق.

إن تعليق العكبري فيه بيان على مدى تداخل وتشابه المصطلحات، وعدم الاتفاق عليها، فبينما يعده بعضهم، كما ذكرنا سابقا، اعتراضـاً، يعده الآخرون حشواً، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، نجد أن المتعانق "حاشاك" مما يستخدمه العوام في كلامهم في مثل هذه المواضع التى يحترز فيها القائل من معنى لا يستحب.

ومن هذا التعانق ذي المستوى الدلالي البسيط قول طرفة: [من الكامل]

فَسَقى دِيَارَكَ -غَيْرَ مُفْسِدِها- صَوْبُ الرَّبِيعِ وَدِيمَةٌ تَهْمِي[٢]

فتعانق "غير مفسدها" مع البيت كله تعانق طبيعى، وإلا أصبح المعنى دعاءً على الديار بالفساد، وهو مما يقع عليه المتلقي دون كد ذهن وإعمال فكر.

٢ - التعانق التركيبي ذو المستوى الصوتي:

ذكرنا من قبل التعانق التركيبى، ذا المستوى الدلالى في فن الإطناب، وقلنا إن المتعانقين تجمعهما الدلالة المطروحة عبر البيت، وأن المتلقى يُعمل ذهنه في قيام العلاقة التلازمية بين طرفي هذا التعانق. أما في التعانق التركيبى ذي المستوى الصوتي فإن العلاقة بين التركيبين تنبنى على أن "المتعانق الثاني" يوظفه الأديب لمقتضى صوتي، وهو الوصول إلى قافية البيت في النص الشعري، والحفاظ على الفاصلة في النص النثري. وبينما لا يغبط هذا الصنيع الناحية المعنوية الناجمة من وراء هذا التعانق، فإن حظ المقاصد الصوتية هنا أوفر وأوضح، وقصد الأديب إلى ذلك واضح بيِّن.

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) طرفة بن العبد، ديوانه، دار صادر، بيروت، لبنان، ص: ٨٨، (د/ ت).يدرج البلاغيون هذا الشاهد تحت "التكميل أو الاحتراس".

من ذلك قول الشاعر الأعشى واصفا هاجيا: [من البسيط]

كَنَاطِحِ صَخرَةً يَوْمـًا ليَفْلِقَهَا فَلَمْ يَضِرْها وَأَوْهَى قَرْنَهُ الوَعِلُ(١)

المتعانق الأول: يمثله قوله: "كناطح صخرة.... وأوهى قرنه". المتعانق الثاني: "الوعل".

والشاعر يوظف المتعانق الأخير ليصل إلى القافية. ومع أن ابن رشيق يرصد هذا التوظيف حين قال: "فلما احتاج إلى القافية، قال: "الوعل"(٢)؛ إلا أنه مازال على نسق السابقين في نظرته على أن هناك في التركيب الإطنابى زيادة وتمام معنى، يقول "إن المثل في هذا البيت قد تمّ بقول الشاعر وأوهى قرنه..."(٣).

ومن ذلك قول ذي الرمة: [من الطويل]

قفِ العِيْسَ في أطلالِ ميةَ واسألِ رسومـًا كأخلاقِ الرداء المسلسِلِ(٤)

فالمتعانق الثاني "المسلسل" جاء به الشاعر وصولا إلى القافية، من ناحية؛ ومن ناحية أخرى تعانق مع الأول لإيضاح وتوكيد ما حل بالرسوم من البلى، ومن تجسيد هذه الأطلال الباقية، فهي ليست قديمة فقط، بل أصبحت ممزقة متسلسلة، وهذا ما يفطن إليه ابن رشيق.

وكذا قول ذي الرمة، أيضا، في القصيدة نفسها: [من الطويل]

أظُنُّ الّذِي يُجْدِي عَلَيْكَ سُؤَالُهَا دُمُوعـًا كتَبْذِيرِ الْجُمَانِ الْمُفَصَّلِ(٥)

---

(١) الأعشى، ديوانه، شرح وتعليق محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ١١١، ويدرجه البلاغيون تحت قسم "الإيغال"؛ وانظر: القزويني، الإيضاح (مرجع سابق) ص: ٣٠٥، طبقات فحول الشعراء ١/ ٥٢، والأغاني ٩/ ١٠٨، ومعجم الشعراء ٤٠١.

(٢) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح/ محمد محيي عبد الحميد، ط٣، ١٩٦٣م، ٢/ ٥٧.

(٣) نفسه، نفس الصفحة.

(٤) ذو الرمة، ديوانه، المكتب الإسلامي، ط١٩٦٤م، ص: ٥٨٦.

(٥) ابن الأثير الجزري، كفاية الطالب في نقد الشاعر والكاتب، بغداد، ١٩٨٢م، ص: ٧٩، والشاهد يندرج =

فجاء ذو الرمة بالمتعانق الثاني "المفصل" حين احتاج إلى القافية، وهو لا يخلو،كما قلنا، من إضافة معنوية، وإن كانت لا تثري الدلالة بها.

ومن ذلك ما يندرج تحت "رد العجز على الصدر" أو "الترديد"، وفيه يمثل المتعانق الثاني قافية البيت، والمتلقي يصل إلى هذا التعانق بما وفره المبدع في بنية بيته، وحين يرتد اللفظ الثاني إلى الأول يعيد المتلقى قراءة البيت مرة أخرى، وهو، حينئذ،أكثر تأثرا بإبداع الشاعر وقصده.

ومن هذا قول الشاعر ربيعة بن مَقْروم الضبي: [من الكامل]

فَدَعَوْا نَزالِ فكنتُ أَولَ راكب ... وعَلامَ أَركبُه إذا لم أَنْزل(١)

وقول الشريف الرضي متغزلا: [من الكامل]

قمـرٌ إذا اسـتَخْجَلتَهُ بعتابِـهِ ... لبس الغروبَ ولم يعُد لِطلوعِ

أبغي رضـاهُ بشـافعٍ مـن غيـره ... شـرُّ الهـوى مـا رمتـه بشـفيعِ

وقول أبى نواس يمدح الخليفة العباسى الأمين: [من الكامل]

عَرَمَ الزَمانُ عَلى الَّذينَ عَهدتُهُم ... بكِ قاطِنينَ وَلِلزَمانِ عُرامُ(٢)

ومنه قول الفرزدق، ويتضح منه الوظيفة الدلالية والصوتية للمتعانقين: [من الطويل]

إذا اقتَسَمَ النّاسُ الفَعَالَ وَجَدْتَنَا ... لَنا مِقدحا مَجدٍ وَللناسِ مِقْدَحُ(٣)

=

تحت "إطناب التذييل".

(١) المرجع السابق، ص: ١٨٠.

(٢) أبو نواس، ديوانه، شرح وتحقيق: الغزالي، بيروت، لبنان، (د/ت) ص: ٦٠٧، والعرام: الشدة والشراسة والأذى.

(٣) الفزدق، ديوانه، ضبط معانيه وشروحه وأكملها: إيليا الحاوي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط١٩٨٣م، ص ١/ ٢١٣ .

ومن هذا النوع الذي يأتي فيه المتعانق الثاني للوظيفة الصوتية، ما ذكرناه سابقا في المتعانق الدلالى البسيط، وألمحنا إلى الغاية الصوتية في هذه الشواهد. مثل قول ابن الرومي: [من البسيط]

إِذا أبو القاسم جادتْ لنا يدُهُ ... لم يُحْمَد الأجودان: البحرُ والمطرُ

وإن أضاءتْ لنا أنوارُ غرتِهِ ... تضاءلَ النِّيران: الشمسُ والقمرُ

وإن نضا حَدهُ أو سَلَّ عَزْمَتَهُ ... تأخَّر الماضيانِ: السيفُ والقدرُ[١]

وأمّا ما جاء فيه المتعانق الثاني لغاية دلالية وصوتية، للحفاظ على الفاصلة في النص النثري، كان واضحا في الآيات القرآنية التي أدرجها البلاغيون تحت التكرير"، وهو قسم من أقسام الإطناب،[٢] مثل قوله تعالى: ﴿ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿ٱلْحَآقَّةُ * مَا ٱلْحَآقَّةُ﴾[٤]، أو قوله تعالى: ﴿ٱلْقَارِعَةُ * مَا ٱلْقَارِعَةُ ﴾[٥]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴾[٦].

---

(١) مرت الإحالة، والأبيات يدرجها البلاغيون تحت "إطناب التوشيع".

(٢) طالع: القزويني، الإيضاح، ص: ١٩٦، وابن الأثير، المثل السائر، ٢/ ١٥٧، ١٢٩.

(٣) سورة التكاثر: الآيات (٣-٤).

(٤) سورة الحاقة: الآيات (١-٢).

(٥) سورة القارعة: الآيات (١-٢).

(٦) سورة المدثر: الآيات (١٩-٢٠).

الخاتمة

إن فن الإطناب فن إبداعي يتجه إليه المبدع حين يرى أنه مُثْر للدلالة المطروحة، وحين يرى أنه أنسب الصيغ الفنية التي تَعْرِض مشاعره وخواطره وقضاياه، وهو فن يجد فيه المتلقي بغية لتذوقه ومحاوراته للمعنى المطروح، حين يقوم بتحديث العلاقة بين متعانقين مترابطين مكملين، ليسا منفصلين، لذا ففن "الإطناب" فن يقوم العلاقة بين تركيبين يرتد كل منهما نحو الآخر، وهو بهذا المعنى يطرح كثيرا مما تواضع عليه البلاغيون القدماء حين وصموا بنية هذا الفن بما يشبه الفضلة والزيادة، حتى بان أنه فن متقاطع في بنيته، فهناك معنى "قد تم"، وهناك تركيب لفائدة أحيانا، وأحيانا أخرى لغير فائدة.

إن هذه الدراسة قامت على فهم أن اللغة الشعرية في بنية النَّص ليست لغة عشوائية النبت، بل هى لغة اختيرت اختيارا فنيا، وصيغت صياغة جعلها أبدع نسجا في ثوب النص، وليس هناك خيط وضع اعتباطا، أو يمكن نسله دون أن يتعرض للخلل واضطراب البنية.

إن النص الإبداعى الحق تتلاحم تراكيبه، وتتعانق تعانقا لا يمكن استغناء أحدها عن الآخر، وكلما كانت هذه المفردات والتراكيب مستقاة من تجربة شعرية حقة،كلما وعينا أن مثل هذه الفنون يجب أن نتناولها تناولا يبدعها مرة ثانية.

إن دراسة فن الإطناب بهذا المنهج، وبناء على طبيعة النص الإبداعى الذي يرفض التقسيم والتقطيع والحُجُز، تجنب هذا الفن كثيرا من المشاكل التى اعترته،والخلافات التى أخفت عنه بلاغته، حيث كثرت التقسيمات والأشكال والوجوه المتداخلة والمتشابكة والمختلطة أحيانا كثيرة؛ فهناك "الإيغال والتذييل والتكميل أو الاحتراس والتتميم والاعتراض"؛ كل هذه الأشكال تتداخل حتى لا

نحصد سوى العنت،ومحاولة مصادقة المصطلح عليه. لذا فهذه الدراسة تجنبت هذه المصطلحات في مقترح منها نحو إعادة استلهام هذا الفن ومدى بلاغة الأداء به، وتمثل منهجها في رصد طبيعة هذا التعانق بين تركيبى "الإطناب" أكثر إيجابية لبيان دور هذا الفن بين فنون البلاغة العربية، ومدى إسهامه الحقيقى في بلاغة النص وإبداعه.

إن دراستنا في النهاية لفن "الإطناب" أبانت بلاغة هذا الفن وقدراته على تحاور الدلالة بين متعانقين يثري كل منها الآخر، ووجودهما وجودا تتطلبه الدلالة، لا تستغنى عنه الصورة الفنية، هو في النهاية من المظاهر التى تكشف عن خصوصية النص الإبداعي الذي يأبى القولبة ويبتعد عن المنطق.

المراجع

- ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوى طبانة، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٢م.

- ابن الأثير الجزري، تفاحة الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب، بغداد، ١٩٨٢م-

- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط٢، عالم الكتب، القاهرة،، ١٩٨٨م. -

- أحمد مطلوب كامل، حسن البصير: البلاغة والتطبيق، ط١، وزارة التعليم العالى والبحث العلمي، بغداد، ١٩٨٢م.

- الأزهر الزناد، نسيج النص: بحث فيما يكون به الملفوظ نصاً، ط١، المركز الثقافي العربي، لبنان، ١٩٩٣م.

- إسماعيل الملحم، في التجربة الإبداعية "التذوق وتقدير الجمال." جريدة الأسبوع الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ٧٧٠، ٢٠٠١م.

- الأعشى، ديوانه، شرح وتعليق محمد محمد حسنى، ط٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م. -

- الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م. -

- البحتري، ديوانه، تحقيق حسن كامل الصيرفي، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م. -

- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل

إبراهيم، ط١، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٥٧م.

- بدر الدين بن مالك الشهير بابن الناظم، المصباح في المعاني والبيان والبديع، حققه وشرحه ووضع فهارسه:حسنى عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٨٩م.

- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩م.

- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط١، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٣٩م.

- الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط١، القاهرة، ١٩٣٨م.

- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، مطبعة الحسيني، القاهرة، ١٩٦٤م.

- حسن عباس، خصائص الحروف العربية ومعانيها، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٨م. -

- ابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، القاهرة، ١٣٠٤هـ.

- حمد العبد، إبداع الدلالة في الشعر الجاهلي- مدخل لغوي أسلوبي، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨م.

- ابن حمزة العلوى، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، القاهرة، ١٩١٤م.- - الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مطبعة محمد الصبيح وأولاده، القاهر ة، ١٩٦٦م.-

- ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيى الدين

عبد الحميد، ط٣، القاهرة، ١٩٦٣م.

- ذو الرمة، ديوانه، ط١، المكتب الإسلامي، القاهرة، ١٩٦٤م.-

- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، تحقيق، عبد المتعال الصعيدي، القاهرة، ١٩٦٢م.-

- ضياء الدين خضير، مكانة المتلقى في الأدب المقارن، جريدة الأسبوع الأدبي، اتحاد الكاب العرب، دمشق، العدد، ٧٤٢، ٢٠٠١م.

- طالب محمد إسماعيل الزوبعي، علم المعاني بين بلاغة القدامى وأسلوبية المحدثين، ط١، منشورات جامعة تونس، بنغازي، ١٩٩٧م.

- طرفة بن العبد، ديوانه، دار صادر، بيروت، لبنان، (د/ ت).-

- عبد الغنى محمد سعد بركة، الإيجاز القرآني: جوهره وأسراره، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٩م.

- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق:محمد عبد المنعم خفاجة وعبد العزيز شرف، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م.

- الفراء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي ومحمد على النجار، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٥م.

- الفرزدق، ديوانه، ضبط معانيه وشروحه وأكملها إيليا الحاوي، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٣م.

- ابن القيم الجوزية، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، القاهرة، ١٣٢٧هـ.-

- ليندا عبد الباقي، الغموض في الشعر، جريدة الأسبوع الأدبي، اتحاد الكتاب

دمشق، العدد ٧٩٥، ٢٠٠٢م.

- مالك يوسف المطلبي، الزمن واللغة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.-

- المبرد، الكامل في اللغة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٥م.-

-ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٨٧م.

- أبو نواس، ديوانه، شرح وتحقيق الغزالي، بيروت، لبنان، (د/ ت).-

- أبو هلال العسكري، الصناعتين، تحقيق على البجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٢م.

- هلال عطا الله عثمان، فصول في علم المعاني، ط١، مكتبة الرشد، القاهرة، ٢٠٠٤م.-

- ابن يعقوب المغربي، شروح التلخيص (مختصر شرح سعد الدين التفتازاني، مواهب الفتاح)، القاهرة، ١٩٣٧م.

Rhetorical Verbosity: A Different Reading

Dr El-Sayid Hamdan El-Sayid Sa'ad

Dr Ahmad Ibrahim Yusuf Sa'diyah

Taibah University, Yanbu'

Abstract

The stylistic skill of verbosity needs a different reading. Arabic rhetorical studies have provided different glossaries and classifications which have crossed the borders of each other and have become a complicated research problem. The glossaries have become so varied that one finds it so difficult to figure out which one is the correct definition. At times, one definition becomes suitable for more than one topic. It has become very difficult to differentiate between them. This has led to the disappearance of research value of such disciplines and the glossaries have lost their value, as well. Therefore, it has become important to provide a different reading of rhetorical verbosity which is as old as its counterpart 'succinctness'. The two are interrelated in terms of rhetorical studies. We aim to provide an alternative analysis of this rhetorical discipline. The present study highlights the importance of this field and its contribution to the rhetorical features of the text, and enriches the text receiver's creativity.

Key words:

verbosity, rhetoric, rhetorical vision, a different reading, text rhetoric, text receiver's creativity.

تجليّات الخوف في رواية «بابَنوس»: قراءةٌ ثقافيّة

د. زهير محمود عبيدات
أستاذ مشارك – تخصّص "أدب ونقد – حديث"
الأردن – الجامعة الهاشميّة – كليّة الآداب – قسم اللغة العربيّة وآدابها
dr_zuhair_1@yahoo.com

تاريخ التحكيم: ١/ ١/ ١٤٣٧ تاريخ الإجازة: ١٣/ ٢/ ١٤٣٧

المستخلص:

تتوقّف هذه الدراسة عند مفهوم الخوف وظواهره وملامحه وأسبابه وآثاره في الأفراد والجماعات وتتقصّاها في رواية سميحة خريس "بابَنوس"، كما تتوقف عند رؤية الإنسان المعاصر للكون والجسد واللون والعرق والجغرافيا وكيف حوّلها إلى مصادر للخوف من خلال اتخاذها معايير للتمييز العنصري والعرقي والاثني، لذا انشغلت بالبحث عن مجتمع التعدّد والاختلاف لمواجهة المجتمع الذي يقوم على طيف واحد من خلال ما يحدث في إقليم دارفور السوداني تحديداً وكيف حوّل القائمون عليه التعدّد إلى أسباب للصراع بدل التعاون والأخوّة، ومن هنا كان مجتمع الحكّامة المتعدّد مثالاً على المجتمع القوي مقابل المجتمع الأحاديّ الرؤية. وتقف الدراسة عند علاقة الغرب بالآخر وعند أمراض الحضارة المعاصرة التي نظرت إلى الآخر من منظور استثماري، فضحّت بالقيم الإنسانية وحوّلتها إلى سلعة وشيء، ونظرت إلى الآخر نظرة دونيّة باعتباره عدداً وموضوعـًا لا يصلح سوى للمتاجرة به مقطوعـًا عن هويّته. وركّزت الدراسة على أشكال الخطاب الفني التي توسّلت بها الرواية مثل خطاب الجسد واللون والرؤيا والحلم والذاكرة

والرحيل والصمت والصوت والرسم والصورة وغيرها. وانتهت إلى أنّ علاقة التوحّش والصراع هي الأقرب إلى شكل علاقة الإنسان بأخيه الإنسان التي تمثّلت في الصراعات الداخليّة في المستوى المحلّي وفي الحروب والاستعمار على مستوى الدول والأمم، وهكذا سلّطت الدراسة على رسالة النصّ النقدية فقدّمت نموذجاً حيّاً على إمكانيّة أن يقوم المجتمع الإنسانيّ على التعدّد إذا سادت الحكمة والسياسة الرشيدة التي مثّلتها شخصيّةُ الحكّامة، وهي تأمل بقيام مجتمع الإنسانيّة بدل مجتمع التوحّش والاستبداد، ومن هنا صدرت دعوتها إلى أنسنة القيم الإنسانيّة.

الكلمات المفتاحية:

رواية بابَنوس، سميحة خريس، دارفور في الرواية، الخوف في الرواية، الجسد، اللون، الآخر، التمييز العنصري والعرقي، مجتمع التعدّد والاختلاف.

مقدّمة

عُنيت سميحة خريس في رواياتها بتشكّل المجتمعات البشرية وحركاتها ومصائرها، كما في روايتها "شجرة الفهود" وروايتها "القرميّة"، وقرأتْ في روايتها هذه "بابَنوس"[١] الواقعَ السوداني بما يتعرّض له من تقسيم وأخطار سياسية من الداخل والخارج، واختارت دارفور مسرحَ أحداثها بما يعتمل فيها من قضايا تتعلّق بالإنسان والجغرافيا والآخر وما يؤدّي إلى هجرات قسريّة جماعيّة بحثًا عن الأمان. وتقترب فضاءات هذه الرواية من فضاءات روايات إبراهيم الكوني من حيث حدوثها في الصحراء واعتمادها على الرحيل وانطلاقها من رؤية فلسفيّة وروح الحكمة التي تهتدي بها بعض شخصياتها.

تتلخّص أحداث الرواية في أنّ قبيلةً سودانيّة اُضطرّت إلى الرحيل من مكان سكناها في دارفور بسبب الظلم والصراع والفقر وقسوة الطبيعة، واختارت "الحكّامة" شخصيّةُ الرواية الرئيسة التي تمثّل الحكمة، مكانـًا فقيراً معزولاً سمّته "الخربقة" اتخذته وطنـًا بعيداً عن أعين المتنفّذين، وحرصت أن تقيمه على التعدّد والاختلاف، وساسته بالحكمة والعدل والمساواة رغم تعدّد الألوان والأعراق واللغات. وتتطور أحداث الرواية حين يداهم جندُ الجنجويد المجتمعَ الجديد فيقتلون الرجال ويغتصبون النساء وينهبون المواشي ويأخذون البقية إلى مراكز الإغاثة الدوليّة التي تتورط بالمتاجرة بالبشر، وكان "آدمو" و"بابنوس" من الذين اختُطفوا وبيعوا في أسواق فرنسا للدعارة. وقد وقفت بعض الشخصيات عند أطماع الغرب وإسرائيل في السيطرة على دارفور طمعـًا في ثرواتها من بترول

---

(١) رواية"بابَنوس"،سميحة خريس،ط١،منشورات ضفاف-الرياض،بيروت،١٤٣٥ ه-٢٠١٤م.

ويورانيوم وصمغ وكهرباء وماء، كما بيّنت أطماع الكنيسة في تنصير سكان إفريقيا عامة.وتؤكد الروايةُ دورَ السياسة "الراشدة" في إدارة المجتمعات من خلال نموذج "الحكّامة" وأوكلت هذا الدور للأنثى الذي مارَسَته في الحضارات القديمة حين كانت معبودة ومقدَّسة (لا التباس في كوني امرأة، ولست في عداد الإناث، فأنا حكّامة؛ والحكّامة عادة مخلوق مغاير، فوق البشري، أعلى من المرأة قليلاً، تصطف قريباً من موقع الذكورة ولكنها تتجاوزه)[١].

وقفت الرواية عند مرحلة حضاريّة معاصرة تواكب لحظة الكتابة، فاختلط نهر الحياة الجاري مع نهر اللغة في النصّ، وهكذا، ترى هذه القراءةُ الثقافيّة إلى النصّ في ضوء السياق الحضاري الذي وُلد فيه، وبالتالي، تتحدّد مهمة الناقد الثقافي في الكشف عن الأنساق الثقافية التي تتوارى فيه ومن هنا تظهر أهميّة التعرّف إلى بنى المجتمع الثقافية، ذلك أنّ القراءة الثقافيّة تركّز على علاقة السياق بالنصّ المنتَج بما فيه من جماليّات وتفسيرها[٢].والخلاصة أنّ النقد الثقافي يُعنى بنقد الأنساق المخبوءة في الخطاب[٣] والنصّ.

وقد تمحورت الدراسة حول محورين، أولهما في البنية وظواهر السرد وملامحه، وثانيهما حول شخصيّات الرواية الرئيسة وما تمثّله من قضايا، وعمدت إلى مناقشة قضايا الرواية من خلال الوقوف عند بعض الشخصيّات،

---

(١) الرواية، ص١٠ .

(٢) النسق الثقافي، قراءة ثقافيّة في أنساق الشعر العربي القديم، يوسف عليمات، ط١،عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد-الأردن، ٢٠٠٩م،ص١٠، ١١، ١٦ .

(٣) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص ٨٣. .

وهو النهج نفسه الذي نهجته الروائيّة نفسها،إذ حمّلت كلّ شخصية قضيّةً ما، وقد شكّل الـ"مَدْخل" الذي سبق المحورَين منطلقَ الدراسة النظريّ. ومزجتْ حديثَها عن الرؤية بالحديث عن الشكل أحيانـًا. وتراوحت الدراساتُ التي اعتمدت عليها بين دراسات تتوقف عند ظاهرة الخوف من الناحية النفسية والاجتماعية وتأثيراتها في عالم الإنسان وقضاياه المختلفة، ودراسات نقديّة ناقشت تأثير الخوف في الأدب.

مَدْخَل

يُعرَّف الخوف بأنه (انفعال طبيعي فطري)[١] أو (حالة نفسيّة مزاجيّة)[٢] تجتاح مَن يتعرّض له إذا ما ألمّ به مكروهٌ أو فَقَدَ ما يحبّ، وهو (ظاهرة كونيّة قديمة قدم الإنسان)[٣] ومصاحبٌ لحياة البشر، موجودٌ ما وُجِدوا (فما من عاقل إلاّ وللخوف في نفسه مسكن ومكمن)[٤] وتتجلّى ظواهره في علاقة الإنسان بخالقه وبالطبيعة والتاريخ، فهو جزءٌ من ناموس الحياة[٥] ونعمةٌ من الله. وللخوف علاقةٌ وثيقةٌ بالعقل لأنه يدفع هذا العقل إلى البحث عن حلول تضمن الأمن والسكينة، ولعلاقته بالتدبّر الذي يحفزه إلى صناعة المستقبل، ومن هنا فإنّ دافع إنشاء مراكز الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية هو الحرصُ والتخطيط ودفع المخاوف في كثير من الأحيان. وهكذا، فكلما اتسعت الاهتمامات اتسعت المخاوف[٦].والخلاصة أنّ للخوف إيجابيات تبدو حين يصير بأيدي البشر وسيلةً لصناعة المستقبل وتدارك الأخطار.

والأمن نقيض الخوف، لا يفلت منه فردٌ أو جماعة أو مؤسسة على حدّ سواء.

---

(١) الخوف وآفاق المستقبل،د.عقيل حسين عقيل،شركة الملتقى للطباعة والنشر،ط١،بيروت – لبنان،٢٠١١،ص١٤ .

(٢) الخوف داء ودواء،يحيى عرودكي،دمشق،١٩٩٦،ص١٤.

(٣) من الخوف إلى التخويف:مساهمة في تعريف ثقافة الخوف،الطاهر لبيب،مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف،٢٤-٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦،بحوث محكمة (١) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع،عزالدين المناصرة،محمد عبيد الله،جامعة فيلادلفيا –كلية الآداب والفنون،منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧،ص٤٣ .

(٤) الخوف وآفاق المستقبل،د.عقيل حسين عقيل،ص٢٣.

(٥) استبطان الخوف كعادة! محمد نعيم فرحات،"مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف"،بحوث محكمة (١)،ص ٨٠ .

(٦) الخوف وآفاق المستقبل،د.عقيل حسين عقيل،ص٢٠،١٢،١١، ١٤٤،٤٦ .

وشاعت كلماتٌ للتعبير عن حالاته مثل الحذر والتوجس والقلق والرعب والفزع والجزع والهلع وغيرها[١].وغيابه يربك الأمن الذاتي والاجتماعي، وإذا ما زاد عن حدّه الطبيعي سمّي بـِ" الفوبيا"[٢] و(تعكس ثقافة الخوف موقفـًا وجوديـًا أصيلاً في الحياة الإنسانية، عزّزته التفسيرات المختلفة لكثير من الظواهر الوجودية والإنسانية والطبيعية. وقد حاول الدين أن يحرّر الإنسان من كثير من التصورات عمّا يحيط به من ظواهر وخوارق وأساطير، ولكن تعدّد التأويلات والتفسيرات وخلط الدين بالأسطورة والخرافة في جوانب كثيرة وشيوع ثقافة الجهل والثقافة الشفوية عزّز من ثقافة الخوف)[٣].

إنّ شيوع ثقافة الخوف في الوطن العربي نتاج تراكمات تاريخيّة تتمثّل في غياب العدالة، وغمرتْ المشهدَ الثقافي العربي، وزاد الإعلام في انتشارها وسطوتها[٤].ومما يزيد من تفاقم آثار ثقافة الخوف في الوطن العربي أنه لا يعاني من الخوف فحسب بل يتعرّض إلى حالة تخويف مزدوجة، من أجهزة الدول القطريّة لمنع التغيير، ومن الدول الغربية على الحكومات والشعوب معـًا لإحداث تغييرات ثقافيّة وسياسية تخدم مصالحها، يتضح هذا في استخدام الولايات المتحدة الخوف

---

(١) الخوف داء ودواء، يحيى عرودكي، ص١٣.

(٢) تجليات الخوف في الصحافة: بناء الخوف وانكسار البنية القيمية في الصحافة العربية، عبد الرحمن عزي، مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف، ٢٤-٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦، بحوث محكّمة (٢) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله، جامعة فيلادلفيا – كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧، ص٣٥.

(٣) ثقافة الخوف في الرواية العربية الحديثة، إبراهيم السعافين "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكّمة (٢)، ص٢١٢.

(٤) صناعة البيئة الثقافية للخوف، فؤاد إبراهيم، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكمة (١)، ص ١٥٤ .

آليّةً لإحداث التغيير في المنطقة العربية[١].وتكمن الخطورة في أنّ ممارسات السلطة السياسية لم تتوقف عند إشاعة ثقافة الخوف بل مهّدت لثقافة العنف وهذا ما يعانيه الوطن العربي في اللحظة المعاصرة (إذ إنّ غياب الحوار والرأي الآخر قاد إلى عنف يحاول إلغاء الآخر تماماً، مما يقود إلى مسلسل من العنف والعنف المضادّ يحول دون تبلور مجتمع مدني له آليّاته وأهدافه)[٢].وهكذا، تصطدم حركات التغيير والإصلاح في الوطن العربي بثقافة الخوف بحيث باتت معوّقاً، ومن هنا صار من الملحّ كشف المواطن التي يشغلها الخوف ثم توجيه العناية إلى إنسانية الإنسان بالتركيز على المواطنة والعدالة والمساواة والحرية من أجل قهر ثقافة الخوف[٣].

تبدو الإشكاليّة الكبرى إذن في تحوّل الخوف إلى أيديولوجيا وثقافة[٤] ويُقصد بثقافة الخوف ذلك التحوّل الذي يطرأ في دور الخوف وتأثيراته الفردية النفسية والجماعيّة الاضطرارية الطارئة (إلى دافعٍ ومحرّك في كل مجالات الحياة داخل المجتمع، وكنمط من أنماط تغيير المجتمعات، بعوامل من خارجها، ناتجة عن تأثير الخوف من مجتمعات أخرى)[٥].أما الأيديولوجيا فتظهر إشكاليّتها حين تتحوّل إلى"سلطة" تفرض رؤاها بالإكراه فتكون بذلك من أسباب الخوف، لذا

---

(١) ثقافة الخوف وآليات صناعة التغيير بين الداخل والخارج، محمد صالح المسفر، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكمة (١)، ص١٧٤، ١٧٥ .

(٢) ثقافة الخوف في الرواية العربية الحديثة، إبراهيم السعافين، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكّمة (٢)، ص٢١٥.

(٣) صناعة البيئة الثقافية للخوف، فؤاد إبراهيم، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكمة (١)، ص ١٥٥ .

(٤) استبطان الخوف كعادة! محمد نعيم فرحات، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكمة (١)، ص ٧٥ .

(٥) ثقافة الخوف وآليات صناعة التغيير بين الداخل والخارج، محمد صالح المسفر، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكمة (١)، ص ١٧٦ .

تعمد إلى توسيع دوائره بدل دوائر الأمن[١].والخلاصة أنّ صناعة الخوف ازدهرت في المجتمع المعاصر[٢].

أمّا الخوف في مستواه العالمي المعاصر فيتمثل في علاقة الغرب بالآخر التي تمظهرت في مشاريع تخدم مصالح الدول الكبرى والاستعمارية، مثل العولمة ومشروع الشرق الأوسط الجديد باستخدام القوة والتسلّح النووي والتجويع والتهجير والحروب. وقد ساعدت الثورةُ الصناعيةُ الغربَ في أن يُحكِم سيطرتَه على الشعوب من خلال الغزو العسكري والاقتصاد والتهديد الحضاري والثقافي. غير أنّ أمل الإنسانيّة خاب إذ كانت تنتظر أن تحقّق لها هذه الثورة التفاهمَ والرفاه والرقي والحرية والسلام والسعادة والأمن والاستقرار إلا أنها ابتُليت بالخوف والحروب والاضطراب والفوضى (فتلك التحديات كانت من أشد الأسباب فجائعيّة في تعدّد ألوان صراع الحضارات)[٣].

ومما يلفت أنّ الإنسان المعاصر الذي حقّق تقدّماً تكنولوجيّاً وفتحاً علميّاً إنسانيّاً من أجل السعادة الإنسانيّة صار يخاف من مخاطر هذا التقدّم فازدهر الخوف إلى أن صار ثقافةً فاقمَ من ذلك أن اكتسب الإرهاب بعداً عالمياً وانضوى في ظل نظام عالمي في إطار مكافحة الإرهاب[٤].

---

(١) الأيديولوجيا والخوف، أحمد برقاوي، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكمة (١)، ص ٢٢، ٢٣ .

(٢) تفكيك دولة الخوف والتخويف (مدخل)، عزالدين مناصرة، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكمة (١)، ص٣٥ .

(٣) سوسيولوجيا الرهبة الأنا القيوميّة وأنماط ثقافة الخوف/ دراسات فكرية، منير الحافظ، المايا للدراسات والنشر والتوزيع، محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، دمشق –سوريا، ٢٠١١، ، ص١٢٥.

(٤) من الخوف إلى التخويف: مساهمة في تعريف ثقافة الخوف، الطاهر لبيب، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي =

والواضح أنّ علاقة العالم الإسلامي بالغرب هي علاقة خوف، تطالّ آثارُها العالَمَين[١] والواضح أيضـًا أنّ الغرب هو مصدر الخوف، وتاريخ العلاقة قائم على الظلم والخوف[٢].فالأطماع الغربية في العالم العربي تستهدف ثرواته والثقافة من خلال استهداف الهوية والخصوصية والقيم، مما ولّد خوفـًا من تهديدات العولمة الاجتماعية يتمثل بالخوف على الأسرة وعلى الروابط الاجتماعية، ومن انهيار الضوابط الاجتماعية والأخلاقية[٣].ومثلما أنّ هناك خوفـًا غربيـًا من الإسلام هناك خوف إسلامي من حركات تنصير المسلمين لاسيما في إفريقيا[٤] باعتبارها من ظواهر الإسلاموفوبيا. ومما يلفت أيضـًا أن الخوف دخل سوق المتاجرة، فهناك متاجرة بالخوف والذعر وصناعة للخوف بدوافع اقتصادية ربحيّة بالتعاون مع المؤسسة السياسية والإعلامية، وتم تحويل الخوف إلى سلعة من خلال صناعة أخبار الخوف وأفلام الرعب، بالإضافة إلى الدوافع الاجتماعية لصرف اهتمام الرأي العام نحو قضايا هامشية[٥].

وتكتسب علاقةُ الفنّ بالخوف أهميةً خاصة، فالفنّ بوجه عام وسيلةٌ عبّر من

=

الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكمة (١)، ص ٤٣-٤٥ .

(١) الإسلام بعيون غربية: الخوف والتزييف، يحيى الشيخ صالح، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكمة (١)، ص ٣٠٣ .

(٢) مصدر الخوف: الإسلام أم الغرب؟، مازن صلاح مطبقاني، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكمة (١)، ص٣٢٠.

(٣) العرب والخوف من العولمة، نحو سوسيولوجيا جديدة للمجتمع المذعور، سالم ساري، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكمة (١)، ص٣٢٥، ٣٢٦ .

(٤) ظاهرة الإسلاموفوبيا/ قراءة تحليلية، خالد سليمان، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكمة (١)، ص٣٥٥ .

(٥) صناعة الخوف في المؤسسة الإعلامية: الحرب على العراق نموذجـًا، حلمي ساري، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكّمة (٢)، ص، ٥٥، ٥٧ .

خلالها الإنسان عن خوفه، ولعلنا نجد في رسوماته على جدران الكهوف شواهد على ذلك، وللخوف من جهة أخرى (دور في صقل وبلورة التجربة الإبداعية وتطويرها)[١] بل إنّ ظواهر العنف المعاصرة لا تؤثّر فقط في الإنتاج الفني بل وفي طرق استقباله[٢] فالخوف إذن محورٌ أساس في الأعمال الفنية التي تقف عند المعاناة.

وفي ميدان الدراسات الأدبية عَقَدَ إبراهيم السعافين دراسةً حول ثقافة الخوف في رواية "أمريكانلي" لصنع الله إبراهيم في المجتمع الأمريكي، و"مريم الحكايا" لعلويّة صبح. وذكر أنّ الرواية العربيّة عبّرت عن ثقافة الخوف منذ بداياتها كما في "الأجنحة المتكسّرة" و"زينب" و"الأيام"[٣] وأشار إلى أنّ رواية "الأيام" لطه حسين تمثّل نقلة نوعية في تصوير ثقافة الخوف وعدّ رواية "شرق المتوسط" لعبد الرحمن منيف من أكثر الروايات تعبيراً عن الرعب، وأن السلطة السياسية من مصادر ثقافة الخوف، وانتهى إلى أنّ الرواية العربية تواجه رعبـًا محليّـًا ورعبـًا من الآخر وهو رعب القوى العظمى والعولمة[٤].

وتمثّلَ الخوفُ في الدراسة التي أعدّها الرشيد بوشعير في المضامين الاجتماعية والسياسية وفي الخوف الطبقي والخوف من الحرب، ولعلّ لجوء

---

(١) الخوف من الفن. . . الخوف في الفن، عرفات النعيم، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكّمة (٢)، ص٣٠٤.

(٢) الخوف من الفن. . . الخوف في الفن، عرفات النعيم، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكّمة (٢)، ص٣٠٥.

(٣) ثقافة الخوف في الرواية العربية الحديثة، إبراهيم السعافين "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكّمة (٢)، ص٢١٣.

(٤) ثقافة الخوف في الرواية العربية الحديثة، إبراهيم السعافين، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكّمة (٢)، ص٢١٣ – ٢١٥.

الخطاب إلى العتبات المراوغة والغموض من أبرز التجليّات على مستوى الشكل[١].ووقفت الدراسة التي أعدّها علي محمد عودة حول "التخويف الناعم" في الرواية بدل البطش باعتباره أسلوبًا جديداً من أساليب الخوف والتخويف والإقصاء كما ظهر له في رواية "عَوْ" لإبراهيم نصر الله، وكان لثقافة الخوف التأثير الكبير في لجوء الرواية إلى التجريد والترميز وإغفال ذكر الأسماء والتواريخ[٢]. ووقف العلاّق في دراسة له حول شعرية الخوف في شعر يوسف الصائغ عند التوظيف الفني في التعبير عن الخوف وذلك باستخدام الشعريّة ويعني بها:(الجهد الذي يتجه إلى فائض الخوف، الكامن في قرارة النفس ليستخرجه من هلاميته، وعمائه، ويلبسه كيانًا ما ليصبح ماثلاً، ومرئيًا)[٣].فالصائغ يجسّد الخوف ويبنيه بالصورة والحركة والمشهد حتى صار عالمه (أشدّ ضراوة من الكوابيس، وأكثر غرائبيّة منها)[٤].

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تعبّر عن الخوف والتخويف في إطار التعبير عن الصراع بين الإيمان والكفر، والمؤمنين والمشركين، والخير والشرّ، من مثل قوله تعالى على سبيل التمثيل:

﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرۡسِلَ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلۡأَوَّلُونَۚ وَءَاتَيۡنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ

(١) هاجس الخوف في الرواية الخليجية، الرشيد بوشعير، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكّمة (٢)، ص٢٤٠.

(٢) ثقافة الخوف. . . من البطش إلى التدجين!: دراسة في نموذجين من الرواية العربية، علي محمد عودة، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكّمة (٢)، ص٢٥٨، ٢٦٨.

(٣) شعريّة الخوف: قراءة في شعر يوسف الصائغ، علي جعفر العلاق، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكّمة (٢)، ص١٩٠.

(٤) شعريّة الخوف: قراءة في شعر يوسف الصائغ، علي جعفر العلاق، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكّمة (٢)، ص٢١٠.

مُبْصِرَةً فَظَلَمُواْ بِهَاۚ وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْأَيَٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ﴾[١]، و﴿ وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِٱلنَّاسِۚ وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِى ٱلْقُرْءَانِۚ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَٰنًا كَبِيرًا ﴾[٢] و﴿ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥۖ وَيُخَوِّفُونَكَ بِٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴾[٣] و﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴾[٤] و﴿ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ ﴾[٥] و﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴾[٦] .

-١-

إذا كانت "القصة" هي المضمون الذي يُسرد ويُحكى ويُقَصّ، فإنّ "السرد" هو الطريقة التي تُروى بها القصة أو الحكاية، أو الشكل الذي يُقدّم به المضمون[٧]. لذا يدور هذا المحور حول بنية النصّ وظواهره وملامحه والتقنيّات التي توسّل بها للكشف عن رؤيته. وتنظر الدراسة إلى كلٍ من "السرد" و"الخطاب" بمفهوم واحد.

قسّمت الكاتبةُ روايتَها إلى تسعة أقسام[٨] حملَ سبعةٌ منها أسماء شخصيّات

---

(١) سورة الإسراء: ٥٩ .

(٢) سورة الإسراء: ٦٠ .

(٣) سورة الزمر: ٣٦ .

(٤) سورة المعارج: ١٩، ٢٠ .

(٥) سورة قريش: ٤ .

(٦) سورة الرحمن: ٤٦.

(٧) بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، د. حميد لحمداني، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، الدار البيضاء، ص٤٥، ٤٦ .

(٨) هي: "الرسالة"/ الحكّامة، "بابَنوس"وهي ابنة"ستّ النفر"، "آدمو"وهو ابن حوّا، "ستّ النفر"، "حوّا"، "السرّ"، "باسالم"، "قوس الحياة"، "عاج وأبنوس".

من شخصياتها تولّت سردَ حكاياتها.في القسم الأول المعنون بـ "الرسالة" سردت الحكّامةُ الشخصيّةُ الرئيسةُ الأحداثَ وبيّنت رؤيتها للمجتمع وقضايا الوجود،وجاءت سرديّتُها غير بعيدة عن سرديّات الشخصيات الأخرى، فالحكاية واحدة ترويها شخصياتٌ متعدّدة تضيف معلومات جديدة وتكمل فقرات الحكاية وتسدّ ما فيها من ثغرات على نمط "الحكي داخل الحكي" أو "الرواية داخل الرواية" وتتناوب الشخصيات في سرد وقائع من زوايا نظر مختلفة، مما يعني أنّ تعدّد الرواة قد يؤدي إلى تعدّد وجهات النظر حول قصة واحدة(١).وباختصار، كانت تجربة الحكّامة سياسةً أنثويّة حكيمةً في بناء مجتمعٍ مقابلٍ للمجتمع المعاصر ونقداً له واحتجاجاً عليه.

حكايةُ الحكّامة هي مجرى الرواية الرئيس تتبعها حكاياتُ الشخصيات الأخرى: "ستّ النفر" ذات اللون الأبيض نسبةً لأمها "تركية" التي خُطفت، وابنتها "بابنوس" ذات اللون الأسود والمجهولة الأب، و"حوّا" السوداء وابنها" آدمو" مجهول الأب وصاحب العينين الزرقاوين في الوجه الأسود، ومن الشخصيات التي سردت "باسالم" التاجر العربي اليماني الذي رحل عن اليمن ليستقرّ في "الخربقة" في دارفور السودانيّة، والشاعر "السرّ".

تتعاقب الشخصيات في سرد حكاياتها وسِيَرها وتجاربها، مما أدّى إلى تشكّل سبعِ سرديّات نهضت بها سبعُ شخصيات، فما أن انتهت الحكّامة التي كانت أوّلَ مَن سردَ حتى حلّت الشخصيات الأخرى في مجلسها السردي على التوالي(٢).وكان من الطبيعي أن يقوم السرد على التذكّر، مما قرّب الرواية من "سير ذاتيّة" تبوح بضمير

---

(١) بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، د. حميد لحمداني، ص٤٩.

(٢) هي: "الرسالة"حيث تتولى الحكّامة السرد، "بابنوس"وهي ابنة"ستّ النفر"، "آدمو"وهو ابن حوّا، "ستّ النفر"، "حوّا"، "السرّ"، "باسالم".

المتكلّم المفرد حينـًا والجمع حينـًا آخر، تسلّط كل شخصية الضوء على تجربتها الخاصة ورؤيتها إزاء أحداث ذكرتها الحكامة أو غيرها من الشخصيات التي تشترك معها في علاقات من نوع ما. والسردُ في كثير منه سردٌ تعاقبيٌّ تاريخيّ يواكب بناء الشخصيات وتطوّرها.

تنهض الرواية على "الحكاية" إذن، وبات لكلّ شخصية حكايتها مما يجعلنا نسميها "رواية الحكايات" أو "حكاية الشخصيّات". وقامت على التقابلات والثنائيّات المتضادّة[١]،وعليها نهض الصراع، كالصراع بين المكان والإنسان، وبين الإنسان والإنسان، وبين الغنى والفقر، وبين الجوع والشبع، والتساند والهيمنة، والعري والستر، والأبيض والأسود، والحريّة والعبوديّة. تحكي"ستّ النفر" حكايتها قائلةً:(حكايةُ أمي مثل حقل الشوك، لا يمشي به أحد حافيـًا؛ إلا أنا. أراني أدوس أشواكه المدببة وتدمي أقدامي وروحي، وأسمع الأصوات تأتي على لسانها، أو في مخيلتي من مكان قصيّ؛ لكنه أكثر حضوراً من الحضور)[٢].

وقد وجّهت الحكايةُ تصرّفات الشخصيات إلى حدٍّ صارت فيه معياراً تقاس به أفعالها مثل" حكاية شجرة الموتى" التي كوّنت اعتقاداً بالقداسة بما يتعلق بها من ممارسات، نلمس ذلك من أسمائها مثل: "ندّاهة الموتى" أو "سِكّة البرزخ" أو "شجرة الموتى" أو "الشجرة المقدّسة".

تشترك شخصيات الرواية في بعض الملامح منها أنها مرّت بتجربة الرحيل وامتزجت أنسابُها ودماؤها وأعراقها وألوانها وأجناسها وأمكنتها وألسنتها، بعضها عربي مخلوط بإفريقي، وبعضها مخلوط بأوروبي أبيض بعيون زرقاء، وفي بعضها

(١) سميحة خريس ولعبة التقابلات الثنائيّة في روايتها"بابنوس"، دة. رزان إبراهيم، المنتدى، المجلد الثلاثون (١)؛ العدد (٢٦٢)، منتدى الفكر العربي، الأردن-عمّان، صيف ٢٠١٥، ص٢١٥، ٢١٦ .

(٢) الرواية، ص١٢٦، ١٢٧ .

سحنة عربية مخلوطة بإفريقية وغربية، وبعضها أبيض كلون الترك وبعضها أسمر وأزرق وزنجيّ، ممّا جعل مجتمع الحكّامة هذا مجتمعاً متنوّعاً، حتى إذا ما ذُكر" مجتمع الحكّامة" أدركنا في الوقت نفسه أنه "مجتمع التنوّع والاختلاف والتآلف والتعاون والترابط الإنساني "الذي يغلّب الحكمة والتصالح على الصراع[١].

❑ خطاب الجسد:

استخدمت الروايةُ الجسدَ تقنيّةً وحوّلته إلى خطاب تعبّر من خلاله عن قضايا ذات علاقة بلون الجلد مثل التمييز والعنصرية والرؤية إلى الآخر، كما حضر فيها بوصفه موضوعاً، والحقّ نقول بأنّ للجسد حضوراً واضحاً في الرواية، سواء بالحديث عنه بوصفه كلاًّ أو بالحديث عن بعض أجزائه، إذ نجد استثمار بعض حركات العين كفتحها وإغماضها على التوالي وسيلة تعبير عن رغبة تلك الشخصيات في إبعاد الحاضر والهروب منه وفي التعبير عن قسوته والفزع منه إلى درجة تقع فيه الشخصية فريسة الشكّ في صدق ما يحدث، وتهدف هذه الحركة إلى إدراك ومعرفة ما يحدث، هل هو من قبيل الحقيقة أم الوهم؟ فهي وسيلة تصديق أو تكذيب، وهذا ما عبّرت عنه عينا بابنوس عند هجوم الجنجويد.

---

(١) خُطفت الجدة"رحمة"وأنجبت"تركية" التي عادت حبلى بـ"ستّ النفر" من "ديقو"صائد النمور وتاجر العاج، ثم أنجبت" بابنوس"بلون أبيض التي تزوجها البقّاري الذي اشترى حوا. وأنجبت "حوّا"ابنها "آدمو"وهو غير معروف الأب، وهو رضيع البهيمة"ترترة" وكان البقّاري اشتراها ببقرة، ولون آدمو غريب بعيون زرق في وجه أسود. ورحل (دنقو) الذي أوصل ست النفر، مثلما رحل (ماديو)الذي أوصل حوا واختفيا. "ست النفر"مصابة بمسّ وخوف، ووالدتها"تركية"جاء بها"ديقو"من أوروبا، وهي بيضاء وحبلى ومجهولة النسب، وهي جدة"بابنوس"، وهي مزيج دم أبيض وآخر زنجي. "ست النفر" خلاسية مخلطة بين بياض امها وزرقة أبيها، ربّتها بعد أن رحلت والدتها، ثم تزوجت واختفى زوجها. وحوّا مصابة بالعفاريت. وولدت ابنها بعيون زرق غريبة ووجه أسود بملامح مزجت بين لون حدقات عيون الرجال البيض وسواد جلد الأفارقة.

واستخدمت الروايةُ الجسدَ وأعضاء منه مثل السبابة والإصبع والعين واليد و"اليد الغليظة" والساعد و"الكفّ الطريّة الراجفة" والكفّ التي تسكن الكفّ الأخرى دلالة على التعاون، والكفّ التي تمسح الدمع عن وجه الآخر، استخدمتها جميعـًا بوصفها من أشكال الخطاب التعبيرية (لولا كفّ "بابَنوس" في كفّها، لم يعد لحياة "ست النفر" معنى، الكفّ الطريّة الراجفة التي تسكن كفها، تذكّرها بحضن أمّها "تركية")(١).

ويكتسب الحديث عن الجسد أبعاداً جديدة عند الحديث عن رؤية الآخر الاستعمارية، فرؤية الغربي إلى الذّات العربيّة رؤية دونيّة ترى إليها باعتبارها موضوعـًا وبضاعة مما جعلها من تجليّات الخوف الخارجيّة، وهي الرؤية نفسها من الأرض وما فيها من ثروات كالموقف من دارفور الذي انطلق من رؤية عنصريّة حطّت من إنسانيّة الإنسان. وتنطبق هذه الرؤية على رؤية الغربي إلى الجمال باعتباره موضوعـًا وتحفةً وسلعةً تستدرّ الربح ليس إلاّ، وهذا ما ظهر جليّـًا في موقف "أوسني" من الحسناء البوسنية "سابرينا" التي اشترتها للدعارة قبل "بابنوس" السودانية، إذ رأت أنها (بضاعة لا تقدَّر بثمن، اكتمال الجمال البلقاني النموذجي)(٢). لذا تكرّر في النص مفردات تشيع في حقل التجارة مثل البيع والشراء والمشتري والبائع والبضاعة والصفقة والربح والسعر البخس ومشتقات الفعل باع مثل بيع وابتاع و"أعاد بيعه "بالإضافة إلى مشاهد العرض والمعاينة والمساومة بما يشبه أسواق النخاسة وتجارة الرقيق الأبيض والأسود. واللافت أنّ هذه النظرة إذ تبحث عن الاختلاف تبحث في الوقت نفسه عن الاختلاف الذي يدرّ مالاً لذا اقتنعت "أوسني" بأن تشتري العذراء السوداء الصغيرة "بابَنوس" لأنها تمتلك" مقوّماتٍ

(١) الرواية، ص٢٣٩.

(٢) الرواية، ص٢٦٥ .

خاصة" وتشكّل" حالةً مميزة" و"نكهةً مغايرة"[١] ولعله من المناسب أن نشير إلى أنّ الرؤية الإسلاميّة إلى الجسد بتركيزها على الأطر التربوية والثقافية تتقاطع مع الرؤية المعاصرة في ظل التقدم العلمي التكنولوجي التي تنظر إليه باعتباره شيئاً وسلعةً وموضوعاً للعنف[٢] فصار الجسد عندها رأسمالاً واستثماراً اقتصاديّاً وعلامةً على الوضع الاجتماعي وموجّهاً للسلوك الاستهلاكي، وبذلك ارتبط الاقتصاد بالجسد[٣].

ومن وجوه الإشكاليّة أنّ الغرب عموماً يرى إلى الجسد من هذه الزاوية وكأنه بلا روح أو تاريخ وثقافة وحضارة، وهو ما عبّرت عنه "أوسني" أثناء تثمينها ومساومتها لشراء "بابنوس" في قولها:(في جسد الفتاة خدشٌ يقلّل ثمنَها)[٤] من غير أن تدرك أن في هذا الجسد روحاً وتتوارى خلفه ذاكرة وتاريخ، ولم تدرك أيضاً أنّ هذا "الخدش" جزء من تاريخٍ كُتِبَ في الجسد، ففيه نقرأ "ذكرى حرق الخربقة"، لذا (عادت الذكريات دافقة حارقة، فصاحت البنت مجدّداً مثل ممسوسة)[٥] حين مرّرت "أوسني" إبهامها فوق جرح كتف "بابَنوس" الخشن الذي أصابها يوم "حرق الخربقة". إنّ تحويل الجسد إلى سلعة وربح وشيء يُفقِده هويتَه وخصوصيّته وعمقه الثقافي، ومن هنا نجد بعض المحاولات التي تسعى إلى إعادة الاعتبار إليه

---

(١) الرواية، ص٢٦٣ .

(٢) مستويات حضور الجسد في الخطاب القرآني (دراسة نصيّة)، د. محمد إقبال عروي، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد (٤)، مجلد (٣٧)أبريل-يونيو، الكويت ٢٠٠٩، ص ٢٩ .

(٣) تطور مفهوم الجسد، من التأمل الفلسفي، إلى التصور العلمي، د. يوسف تيبس، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد (٤)، مجلد (٣٧)أبريل-يونيو، الكويت ٢٠٠٩، ص ٣٧ .

(٤) الرواية، ص٢٥٩.

(٥) الرواية، ص٢٥٨.

وتمجيده بوسائل غير مشروعة أحياناً[١]، كما انحطّت قيمةُ الجسد مع التقدّم العلمي في بعض الجوانب حين تمّ التعامل معه في المختبرات العلميّة باعتباره موضوعاً وشيئاً وأداة للتكاثر والتوالد بناء على مواصفات محدّدة سابقاً، لا ذاتاً وكينونة وهويّة وخصوصيّة إنسانيّة، وهكذا، ارتبط التقدم العلمي بالهيمنة على الجسد[٢].وقد أكّدت الروايةُ كذبَ حضارة الغرب الأخلاقيّة، فهذه الحضارة لم تستطع أن تقضي على العبوديّة والرقّ البشريّ، بل غيّرت في أشكالها وطرائقها، وبقي جوهرها يقوم على فكرة الاتّجار بالبشر[٣].

❑ خطاب اللون:

الجسد في هذه الرواية خطابٌ وقضيةٌ مركزيّةٌ نشأت عنه قضايا تتعلّق بلون الجلد من تمييزٍ وعنصرية وترحيل صارت من أسباب الخوف، إذ استُخدم لونُ الجسد "الدخيل" أو "المغاير" معياراً في تغيير البنية الاجتماعية. وبرزت أهميّةُ اللون في زواج "ستّ النفر" ذات اللون الأبيض من الأزرق "ماديو" العربي المخلوط بالإفريقي فأدهشه اختلاف لونها، وعبّرت عن ذلك في قولها (تكمن نقطة ضعفي الحقيقية وهشاشتي في بشرة جلدي، في لوني تحديداً)[٤] وما زاد خوفها أنها بلا قبيلة وأنها مجهولة النسب والدم، وهي بالتالي ذات لون دخيل ودم دخيل وعِرق دخيل،

---

(١) الجسم والجسد والهوية الذاتيّة، د. عز العرب لحكيم بناني، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد (٤)، مجلد (٣٧)أبريل-يونيو، الكويت ٢٠٠٩، ص ١١٧ .

(٢) عنف على الجسد، د. عبد الرحمن التليلي، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد (٤)، مجلد (٣٧)أبريل-يونيو، الكويت٢٠٠٩، ص١٥٩.

(٣) رواية"بابنوس"لسميحة خريس في الخطاب المعرفي (قراءة سوسيوتاريخية)، عبد الله رضوان، المنتدى، المجلد الثلاثون (١)؛ العدد (٢٦٢)، منتدى الفكر العربي، الأردن-عمّان، صيف ٢٠١٥، ص ٢١٣ .

(٤) الرواية، ص١٠٧ .

وكلّها من أسباب الخوف والمرض الحقيقي في الثقافة القبليّة. إنّ إحساس الحكّامة بمفارقة الألوان أيقظ فيها تساؤلات عن سرّ "التجاوز الثقافي" في هذا الزواج من مثل: هل هو (رجل يبحث عن أسرار جنسيّة يفجّرها لقاءُ أسود ببيضاء؟)[١].

يعبّر خطاب اللون في الرواية عن بعض أحوال الحياة وينطق بلسانها ويشير إلى عيوبها وأمراضها، ويُفهم من الفضاء "العاطل عن اللون" أنه احتجاجٌ على الواقع البائس. وارتبطت الألوان الزاهية بالنساء للتعويض عن قتامة حياتهن. والشخصية إذ تختار لونـًا ما إنما تعبّر بذلك عن اعتدادها بهويّتها وذاتها وهو ما لم يكن ليحدث في مجتمع يفرّق بين الذكر والأنثى ممّا جعل التمييز من مصادر خوف الأنثى كما عبّرت عنه بابنوس الأنثى في قولها:(وإن كان لا يعوّل على ما أفضّله، فأنا أرتدي ما يأتونني به)[٢].وهكذا عبّرت ثيابُ الحكّامة البيضاء عن بياض قلبها وحسن سريرتها.

يمثّل اللون الأسود قضيّةً مركزيّةً في الأدب الإفريقي بعامّة، فالسواد في إفريقيا هو اللون الطبيعي السائد ولا يشكّل حرجـًا ولا يدلّ على دونيّة ما ولا يُعدّ مصدراً للخوف إلاّ إذا وُضع في سياقٍ يتقابل فيه مع الأبيض، لذلك شابهت الرواية بين لون بابنوس الأسود وشجرة البابنوس، مما جعلها تقول باعتداد وفخر في أكثر من موضع (ربطتني القرابة بشجرة البابنوس التي تحمل اسمي، تلك التي تكثر في كردفان وعلى سفح جبل مرة، وتطول إلى عشرة أمتار، وقد تقف على أكثر من ساق، في الساق الكبيرة تحديداً تخفي أسراراً تشبه أسراري، إذ يكون اللحاء رماديّـًا يميل إلى مشحة بنية، مثل لون جسد أمي، بينما قلب الساق أسود حالك، مثلي)[٣].

---

(١) الرواية، ص١١٧.

(٢) الرواية، ص٤٩.

(٣) الرواية، ص ٥٤، وتقول أيضـًا: (عتمة جلدي لم تحرجني)الرواية، ص٥٥، و (فجئت نتاجـًا منحازاً =

تعاني شخصيات الرواية من التمييز القائم على لون الجلد، ولأنّ سياسة الحكامة تقوم على التعدّد والاختلاف فقد صنّفت مَن يميّز بين البشر بناء على ألوانهم وأعراقهم (في خانة الجهل وقلة الإيمان، واحتقار خلق الله الذي لا يليق بالإنسان الذي يستخدم عقله وقلبه ميزانـًا عادلاً في الحياة)[١].وتؤكد الرواية أنّ التمييز القائم على اللون من أسباب خوف الشخصيات، وهي الأسباب نفسها التي حفزت الحكامة إلى أن تبني مجتمعـًا مغايراً وثقافة مغايرة ترسّخ في المقابل أسبابَ الإحساس بالأمن، لذا رفضت العبوديّة لأنها من مظاهر الهيمنة التي تولّد ثقافة الخوف، وبناءً على ذلك رفضت أن تكون حوّا خادمةً أو أمَةً بل صارت واحدةً من العائلة تجاوزت علاقات الدم إلى علاقات التعاطف والتآلف في المجتمع. وعبّرت الشخصيات عن خشيتها الكبرى من أن يكون الخوف متوارَثـًا بين البشر يرثونه كما يرثون ألوانهم، مما يجعل إصلاح الروح البشرية وبناء الإنسان وترميم ما فيه من خراب داخلي أولويّةً كما في حالة "ست النفر" التي ورثت خوفها من والدتها (سرى خوفها من جلد ذراعيها إلى خاصرتي.... ولوني ونسبي المجهول، أسباب كافية لنبذي وتحويل حياتي إلى جحيم)[٢] غير أنّ حماية الحكامة ورعايتها قهرت ما تحسّ به من خوف. وكان لون الجلد من معايير التصنيف التي بموجبها تُحدّد المواقف مسبقـًا إزاء الآخر، فارتفاع نسبة اسمرار بشرة "باسالم" اليمانيّ جعله سودانيـًا بعد أن كان بياضها يصنّفه من "فئة الجلابة"[٣].

غير أننا في الوقت الذي نحتفي فيه بالتعدّد، نرفضه عندما يكون من عوامل

=

إلى دمه ولونه، هذا ما تبقى منه فيّ)الرواية، ص٥٥.

(١) الرواية، ص١١٧.

(٢) الرواية، ص ١٠٨ .

(٣) الرواية، ص٢٠٩.

التمايز بين السلالات والألوان وعندما يتحول إلى مصدر للخوف وأسبابه كما هو الحال في إفريقيا عامّة وعندما يتحكّم في فرز البشر ومصائرهم. وتقدّم الرواية مثالاً على أنّ المصير والجوع من البدائل التي توحّد الناس بدل اللون والعرق لأنه من الوهم القول بالصفاء والنقاء بالمطلق كما عند باسالم (وما رأيت إلا نسيجاً متداخلاً لا يمكن القطع بشأنه، حتى الذين يظنون أنفسهم عربـًا للسانهم أو تاريخهم الذي يجمعهم بالعرب، دمغهم لون إفريقيا بنسب متفاوتة؛ وفق شدة الاختلاط بالأقوام الأخرى)[١].

وقد ظلّت قضية اللون تلاحق آدمو حتى فرنسا حين عابت عليه أوسني لون عينيه الزرقاوين في وجه حالك السود وهو العيب نفسه الذي واجهه في مجتمع الحكامة مع فارق النظرة، إذ انطلقت الرؤية الأخيرة من منظور عرقي يتصل بشرعيّة الوجود، في حين احتفت الأولى بالجمال لغايات تسويق الجسد للدعارة (بمساومة محنّكة عابت فتنة لون عيني "آدمو" الزرقاوين في وجهه حالك السواد)[٢].

والحقيقة أنّ الأبيض لا يتنافر مع الأسود في الطبيعة والماهيّة والوجود، بل بما يرمز إليه أيٌّ منهما وما يمثّل، فحين مرّرت "بابنوس" سبابتها السوداء فوق يد البوسنيّة "سابرينا" البيضاء اللامعة المشرقة التي انحنت صاحبتها لتعالجها وجدت أنّ (هذه اليد تحديداً بدت حانية ومألوفة تشعّ ضوءاً ناعمـًا، حين لمس إصبعُها السوداء الزندَ الأبيض)[٣] وابتسمت لهذه لبيضاء المنيرة.

ترفض الرواية المواقف المسبقة ضد اللون والعرق في المجتمع المعاصر، وتؤكّد أنه يمكن للمختلفَين أن يتفاهما ويتواصلا ويتحاورا ويتفقا، فقد يلتقي الذراع

(١) الرواية، ص٢١٠ .

(٢) الرواية، ص٢٥٧.

(٣) الرواية، ص٢٦٥.

الأسود مع الأبيض ويتساندان لاسيما إن كان المصير واحداً، وهكذا يمكن القول بوحدة الإنسانية لا بوحدة اللون والعرق، فقد تفاهمت البوسنيّة "سابرينا" مع "بابنوس" السوداء على الرغم من اختلاف اللغة الذي قضى على علاقة الذعر والنفور، بعد أن عثرت الصبيتان على طريقة تفضي إلى تفاهمهما وتحاورهما وتواصلهما.

إنّ وقوف الرواية عند رؤية الغرب الماديّة والدونيّة للآخر هو شكلٌ من أشكال الاهتمام بالروح الإنسانيّة والمصير الإنساني باعتبارهما جامعـًا ومن هنا تتعاطف الضحايا معـًا وتفهم هموم بعضها رغم اختلاف لغات تخاطبها، وفي هذه الحالة يمتزج الأبيض بالأسود ولا يتدابران، وكان ذلك مفتاحـًا مناسبـًا لتجتاز "بابَنوس" محنتها، مثلما كان من عوامل وحدة مجتمع الحكامة وقوّته.

❐ خطاب الصوت والصمت :

في الرواية نوعان من الصمت هما: صمتُ التأمّل الحكيم وهو صمتُ الحكّامة، وصمتُ الخوف المذعور كما في صمت والدة" ست النفر" الذي غلّبت فيه العقل على القلب، مما جعلها تقول باعتداد (أنا ابنة الصبر والصمت والاستعلاء على خفق الفؤاد، راقبت أمي "تركية" تعيش وتموت مذعورة، كرهت الخوف الذي حبس روحها، كما حبس خطواتي في الطفولة المبكرة)[١] وقد أخذت من الحكّامة حكمةَ الصمت والتأمّل والغياب.

وقد تكون بعض أشكال الصمت مصدراً للخوف مثل "صمت الترقّب" لأنه يحمل خوفـًا من نوع ما لاسيّما إذا ما تحوّل إلى سكون يخنق الأصوات حيث ينطوي البشر على ذواتهم خوفـًا من القادم المجهول ويصير للصمت صوتٌ مخيف.

(١) الرواية، ص١١٦ .

وقد تبادلَ الصمتُ والصوتُ والتذكّرُ الأدوارَ في الفعاليّة السرديّة. وتجلّى التعبير عن عالم الخوف بالصمت والصوت في الاجتماع الذي عقدته الحكامة الذي أدركت فيه أنّ أطماع البشر ونزعتهم في الهيمنة على الآخر تقف في مقدمة أسباب الخوف، لذا رأت أن من مسؤوليتها أولاً أن تهدّئ "النقاش الخائف" وذلك بتزيين واقع الخربقة قياساً بغيرها، غير أنّ كلماتها لم تعالج فزع الحاضرين،إذ استيقظت فيهم حكايا حرق القرى والنهب والاغتصاب والتشرد، فتحدّثت عيونهم نيابة عن ألسنتهم، وهكذا كانت لغة الصمت هي المتداولة، واندحر الصوت سوى صوت السلاح والقتل والرعب والموت، واختار الراوي أن تكون حشرجة البهيمة ونهيقها وضحكة العمياء زينب والعويل والصراخ والصياح ما يقطع لغة الصمت باعتبار الأولى تشرف على الموت، وباعتبار الثانية قد ودّعت البصر وفقدت الاتصال بالعالم من خلال النظر وها هي تعيد الاتصال به من خلال الضحك الساخر الأسود بعد أن فقد البشر لغة التواصل بينهم مما آلمَ البهيمة وأضحكَ زينب سخريةً حين فارقت الإنسانيةُ الحياة.

وحين يضغط الخوف ويشتدّ على الذات تصل الشخصيةُ إلى مرحلةٍ يتراءى لها أصوات ونداءات كتلك التي تهيّأت لبابنوس وهي على الطائرة في طريقها مع آدمو إلى فرنسا وتُشْعِرها بالضياع واللوعة وأنها تُقتلَع وتهبط إلى هوّة سحيقة كلما ارتفعت الطائرة، كانت تسمع نداءات:(بابَنوس... باااااااابنوووووس.. باابنوس...)[1] كانت هذه النداءات صرخةَ استغاثة واستنجاداً ومواساةً لها للمصير الحتمي المقبلة عليه الذي ستكون فيه ضحيّةً تُباع ويُتاجر بجسدها بما ترمز إليه من انحطاط الإنسانيّة رغم التقدّم العلمي التكنولوجي (أدركت أن هذا الصوت الذي لم يسبق لها سماعه يعرفها معرفة اليقين، ويحبها؛ بصورة غامضة يحبها، يرافق رجفة

(١) الرواية، ص٢٤٦.

جسدها المرهق، وانثناؤه العليل كأنه يسندها أو يعانقها!)[١] وكان هذا الصوت صوتَ جدّتها المخطوفة "رحمة".

❐ خطاب الرسم/ الصورة

يختلف الرسم عن التصوير في الرواية، فالأول هو رسم الضحيّة، والثاني هو تصوير الجلاّد. صار الرسم بين يديّ "بابنوس" و"سابرينا" لغة تواصل إنسانيّ وتقارب وتفاهم، وهو رسمُ تجاربٍ مؤلمةٍ في حياة الفتاتين (ثم ببطء رسمت في الدفتر رجلاً ضخماً يمسك بكفّه كتف فتاة نحيلة تشبهها ويسلّمها لامرأة شقراء تشبه "أوسني" ويقبض بكفه الأخرى نقوداً)[٢] ولم ترسما عالماً تطمحان إلى تحقيقه بل استحضرتا الماضي المؤلم. كما عبّر رسمُ "بابنوس" عن الخيارات الصعبة والمستقبل المظلم الذي تواجهه حين رسمت (ساحة الخربقة والقطاطي تشتعل، والرجال جاثين على ركبهم مخردقين بالرصاص)[٣] كرّرت "بابَنوس" كلمتي "الخربقة" و"دارفور" وقرّ في ذاكرتها "حرق الخربقة"، أمّا "سابرينا" فكرّرت كلمة "سربرنيتشا" وقرّ في ذاكرتها "مذبحة سربرنيتشا"، وهكذا خلقَ تقاربُ المصير والتاريخ هذا تقاربَ الروح الإنسانيّة.

وقد جمعت المفارقةُ بين صور الماضي المسترجَعَة وصور المستقبل المتخيّلة، وهي في الغالب صورة الضحيّة في الزمنين: صورة الخروف الذي يُقاد للذبح من أجل إقامة فرح العيد على مأساته، تقابلها صورة السوداني الأسود الإفريقي "آدمو" الذي تُعقَد على مأساته الأفراح في فرنسا (وفي مشهدية وهمية

---

(١) الرواية، ص٢٤٧.

(٢) الرواية، ص٢٦٨.

(٣) الرواية، ص٢٦٨ .

عجيبة استرجع "آدمو" صباحات العيد حين تقاد الخرفان جذلى تتراقص خلفها إلياتها الطويلة السمينة تنحشر بين فخذيها وهي في طريقها إلى ساحة الذبح. حلّقت الطائرة فوق البحر مخلّفةً القارة السوداء وراءها؛ ميمّمة صوب أوروبا)(١).

إذن، يختلف الحديث في الرواية من خلال الصورة عنه من خلال الرسم، ذلك أن الأول يتصل بالحديث عن البرّاني الذي تتوارى خلفه الحقيقة المقهورة، وبهذا تتشكل صورةٌ ظاهرُها مفارقٌ لباطنها، وهو دور تؤدّيه الصورة ووسائل الإعلام المعاصرة في كثير من الأحيان، وهو أقرب إلى تزوير الحقيقة، أما الرسم فنابعٌ في الرواية من الضحايا عكس الصورة التي يصنعها من يصوّر بالزاوية التي يريد بما يتناسب ورؤيته، ومن هنا وجدنا أنّ صور أطفال دارفور الذين تمّ ترحيلهم إلى فرنسا للتبنّي وبيعهم في أسواق فرنسا تختلف عن واقع حال أصحابها، والعلاقة بين الصورتين هي علاقة مفارقة (وجوهٌ ضاحكة وأسنان بيض على الورق المقوّى؛ لا تشبه الوجوه المنكسرة المتعبة لأصحابها المرتعشين برداً)(٢).والأمر الثاني الذي نشير إليه في هذا السياق أن رؤية الصورة توحي برؤية صاحبها الغربي إلى هؤلاء السود الأفارقة السودانيين العرب، فهم أرقام مجرّدة وكائنات حيّة متشابهة لا تمايز بينهم (بدا الأفارقة السود متشابهين كما تتشابه الأرانب. كلّهم سود؛ يرتعشون ويبتسمون الابتسامة المذهولة الخائفة نفسها، ويحملون الأنف المفرطح نفسه، والعيون الواسعة المسكونة بالدهشة ورعب لا يفصح)(٣).

وهكذا، قد تتوارى مأساةٌ وراء الصورة المشرقة، كما تتوارى مآسي شعوب وتُطمس قضاياها المصيرية ويتمّ تقديمها بصور زاهية كما هو الحال في قضية

(١) الرواية، ص٢٤٥ .

(٢) الرواية، ص٢٥٠ .

(٣) الرواية، ص٢٥٢ .

دارفور، ومن هنا جاء الجانب النقدي في الرواية يدين بعض المنظمات الدولية غير البريئة في أهدافها وغاياتها ومراميها (شاهدت "بابَنوس" بوضوح الرسم المشرق الذي سبق لها رؤيته في مدخل المخيم على الحدود السودانية التشادية، شمس ملتهبة بألوان كثيفة تنثني كما قوس أو خيمة، تحتها رجل أسود مخفيّ الملامح يرفع ظلاًّ لطفل أسود. شاهدت الرسمَ صورةً واسعة على لافتة قماشية رفعها رجلان على أعواد في الميمنة والميسرة، هرول تحتها عشرات النسوة والرجال متقدمين يرتدون "فانلات" بيضاء وعلى صدورهم طُبع الرسم الملون نفسه)[١].

كما اعتمدت الرواية على عرض"المشاهد الحيّة" وحوّلتها إلى خطاب تعبيري، وتمثّل هذه المشاهد مفارقةً تشيع في الإعلام، تكمن في زهو الصورة وإشراقها من الخارج في حين أنها تنطوي على بؤس ووجع في داخلها، ففي حفل افتتاح محلّ الدعارة الفرنسي حجبت الأنوارُ والغلالات والألوان والابتسامات الحقيقةَ التي تحملها كلٌّ من الحسناء البيضاء البوسنية والفتاة السودانية السوداء حين أُجبرتا على الدعارة. وتمّ التركيز على سرور "أوسني" بافتتاح مشروعها من خلال وجود تحفتين جميلتين سوداء إلى جانب بيضاء كُتب تحتهما عبارة: عاج وأبنوس، دون أن يلتفت الحضور إلى ما في الاحتفال من مأساة تتوارى خلف الأضواء والألوان. وقد فضحت الروايةُ الحضارةَ الغربية وممارساتها وموقفها من الآخر الذي سخّرته في خدمة مصالحها حين نظرت إليه وإلى أرضه من خلال التسليع التجاري، ومن هنا شكّلت هذه المشاهد إدانةً له وفضحاً لرؤيته وتحذيراً من أهدافه (أما "أوسني"، فقد ابتسمت بدلال وزهو والمهندس يُسقط الغلالات عن النافذتين الزجاجيتين في افتتاح محل الدعارة،.... وقفت "بابنوس" كأنها كنز إفريقي، عارية تماماً، بعينين ذاهلتين جراء إبرة التخدير، سوداء مغوية، بُطن قفصها

(١) الرواية، ص٢٥١ .

الزجاجي من خلفها بغلالات "ساتان" حريري عاجي اللون، تجلّت ضوءاً أسود فجَّ من البياض. كذلك كانت الصبية البوسنية "سابرينا"؛ فاتنة مثيرة وهي تنطعج بجسدها الرشيق وراء الزجاج المدثّر بمخمل أسود، نوراً ينبعث في العتمة. بين النافذتين، أسفل قدمَيّ الفتاتين، ثُبتت لافتة خُطَّ فوقها بخط الثلث العربي كلمتان باللون الذهبي: عاج وأبنوس. أسفل الكلمتين ترجمة فرنسية بالحروف اللاتينية)[١] وإذا كان لوسائل الإعلام دور كبير في الكيفية التي ينظر بها الأشخاص إلى أجسادهم باعتبارها شيئًا وميدانًا استثماريًا وهويّة تحدّد علاقتهم بغيرهم[٢] فإنّ الإشكاليّة الأعمق من هذه الزاوية تبدو حين يقوم القوي باستثمار جسد غيره لا جسده لغايات تجاريّة محضة كما في حالة الفتاتين: البوسنيّة البيضاء والسودانيّة السوداء.

تقف أطماعُ القوى الاستعماريّة بالوطن العربي وثرواته في مقدمة أسباب خوف الإنسان العربيّ إلى جانب الدين واللون والجنس. وفي الرواية ذِكرٌ لتنصير إفريقيا حيث يتم تسييس الدين وتوجيهه في مصلحة الغرب، وذكرت مشاريع "سودان صن رايز" وتحالف" أنقذوا دارفور" ونقل المبشِّرين إلى دارفور مقابل نقل "المساكين الأفارقة" إلى العالم المتحضّر، وهنا يتم الحديث عن عالمين متقابلين، وهو الحديث نفسه عن الغرب في مقابل الشرق، والأبيض مقابل الأسود، والتحضّر مقابل التخلّف. وهكذا، فالظلمُ عالميّ تجدر مقاومته بجهود عالميّة، ويقف الخوف من الوجود في طليعة أسبابه لاسيما في ظل ثقافة انحطّت حين تخلّت عن المبادئ فانزلقت إلى ما انزلقت إليه الحضارة الغربية في نظرتها إلى الآخر، وهذه الثقافة المنحطّة صارت تنظر إلى البشر نظرة مادية وأنهم بضاعة تباع وتُشترى ولا

---

(١) الرواية، ص٢٧٦.

(٢) ضريبة"السعادة": الإشهار وتوثين الجسد، د. الصادق رابح، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد (٤)، مجلد (٣٧)أبريل-يونيو، الكويت ٢٠٠٩، ص ١٩٦ .

تتورّع بالتالي من أن تساوي حوّا ببقرة بعد أن باعها الحارس وقبض ثمنها، وحين تمكّن الفزع من حوّا اُضطرت إلى أن تصرخ بإنكار (حتى هذا يبيعني!)[١].وإذا كانت رواية "موسم الهجرة إلى الشمال "قد وقفت عند الصراع بين الشرق والغرب، فإنّ رواية "بابَنوس" وقفت عند نتيجة هذا الصراع وهو السقوط أو الانحطاط الأخلاقي المشترك بينهما لتغييبهما إنسانيّة الإنسان على حساب المصالح والسلطة، وربما يكون ذلك هو المغزى من إهداء الكاتبة روايتها إلى روح الطيّب صالح[٢].

❑ التذكّر

ينهض السرد على التذكّر وعلى استدعاء الماضي، ومع أنّ الشخصيّات تتنكّر له لقسوته إلاّ أنّ له دوراً فاعلاً في حياتها. لذا حرصت ابنة "ستّ النفر" أن تستحضر خوف أمها عليها الذي كان يولّد فيها الحرص أن تبقيها لصيقة بها عبر بوح يصف خوف والدتها وخوفها الموروث ومعاناتها في صورة مشهدية حيّة تجسّد سيكولوجيّة "الشخصية المفزوعة"(أتذكرها تشدّني إلى صدرها مذعورة إذا اقترب منا زول، يقرع قلبها كما الطبل، وترتجف ذراعاها حول خاصرتي،...كبرتُ واهنةً على ذراعيها الواهنتين، وهي تتحدث في حكاية طويلة عن افتقادها حضن أمها!)[٣] وكان الماضي هو سبب الفزع لما يحمل من ذكريات قاسية مع "ماديو".

وقد ربطت الرواية بين التذكّر و"الطيف" وجعلته تقنيّةً مشهديّةً خلطت فيه الخيال بالواقع، والوهم بالحقيقة، والتاريخي بالخيالي والغيبي والتشخيصي

(١) الرواية، ص١٤٤.

(٢) "بابَنوس"والفصاحة الجديدة، د. مها العتوم، صحيفة"الرأي"-الملحق الثقافي، الأردن-عمّان، الجمعة ١٨/ ٤ / ٢٠١٤ م.

(٣) الرواية، ص ١٢٤ .

والحركي، لتسدّ الفراغات في نهر الحكاية.وللطيف وظيفةٌ استشرافية أو وصفيّة أو وعظيّة، وكثيراً ما يعمد السرد إلى استدعاء الماضي الحكائي ليجسّده في صورٍ تتنزّل وكأنها واقعيّة حيّة، مما يؤدّي إلى خلط عناصر الزمان وتواري الراهن وانسحابه إلى الزوايا الخلفية ليبرز الماضي، وإلى تواري المرئيّات والشخصيّات من مكانها وزمانها لتفسح المجال أمام غيرها من المشاهد والشخصيات، فتشتبك عندئذ الأمكنة واللغات والأفكار والصور، وهذا ما عبّرت عنه "ست النفر" حين وصفت طيف أمها[1] ذلك أنه إذا ما حضر الطيف حضر التاريخ معه، وهكذا، تحوّل الطيف عند "ستّ النفر" إلى طريقة للتواصل.

❐ الرؤيا والحُلم

عبّرت رؤيا الحكامة عن الخوف من الآخر والامتحان العسير لخوف رجال الخربقة، فما كان منها إلاّ أن واجهت الاستسلام والقهر أمام خيارات الموت والحياة، وكأنّ الرؤيا المرعبة التي انكشفت أمام ناظريها واقعٌ يتحقّق باعتبارها نَتاج واقعٍ أحكمَ الخوفُ عليه وثاقه، مما دفعها إلى أن تصدر تعليمات أقرب إلى "كتاب في الحكمة" يشتمل على وصايا في شؤون الحياة والتمسّك بالوطن رغم الجوع فيه، وبيّنت أنّ الإنسان يستجير بالمكان ليتقي شرّ أخيه الإنسان وتخويفه، وأكّدت أهمية الحفاظ على الأرواح والأنفس مقابل المال الذي هو ليس إلاّ فداء لها:(احفروا في بيوتكم حفراً عميقة، دسّوا فيها قمحكم،... لو طلعنا من الخربقة ورجعنا ليها ثاني نلقى حاجة تساعدنا على الجوع،....وادعوا ربكم الواحد الأحد ينجيكم نيران الفتن...،اوعه تفزعوا، ولاّ تتفرقوا، لا تشيلوا حاجتكم وتهربوا من

(١) (يجيء طيف أمي"تركية"فيختلط الزمان تماماً، تنزاح المرئيات الراهنة، وتتشابك الأصوات، يخثر دمي، ويثقل جسدي، ويزوغ سواد عيني في بياضهما؛ ثم أراها بجلاء كأنها أمامي، بنتاً بيضاء نحيلة واهنة، يردفها صياد النمور "ديقو" وراءه فوق الناقة، مغبرة، صامتة)، الرواية، ص١٢٢.

الخربقة....خليكم جمع....أدُّوهم البهايم فداء لأرواحكم...،إذا أحرقوا الحلّة لا تمنعوهم، ولا تفقدوا أعصابكم وتنبزوهم غضبانين، في يوم بنرجع بنبني الخربقة، المهم اليوم تحموا أرواحكم)[١].

تقدّم تعليماتُ الحكامة ووصاياها النفسَ على أيّ شيء لأنها هي التي تبني ولأنها تعتقد أنّ الحياة أقدس ما في الوجود مما يتطلب الحفاظ عليها أولاً، فلا بأس عندها من الانصياع للتعليمات الخانعة وخطط الاستسلام رغم الوجع. والكوابيس المرعبة من علامات الخوف وهي تذكرنا بكوابيس شخصيات "ثلاثيّة غرناطة" عند تنفيذ أحكام الحرق والترحيل.

لقد جعلت فظاعةُ الآلام الواقعَ أقسى مما يتصوره خيالُ كلّ من بابنوس وآدمو، وصار الماضي وهمـاً بالمقارنة بما يجري بالحاضر بل حلمـاً يسعيان إلى استعادته واستحضاره بدل الحاضر المخيف، على الرغم من أنّ للماضي مخاوفه الخاصة به لذا صارا يتوقان إلى البحث عن "اللحظة المحايدة" أو "اللحظة الهانئة" وهي اللحظة التي لا يُحرَق فيها الماضي السعيد ولا يكون فيها المرء في موقف مَن ينتظر مستقبلاً مجهولاً مرعبـاً.

نلحظ أنّ الموت هو الوحيد الذي يسكن أحلام الشخصيات بل تحولت الأحلام إلى كوابيس مزعجة، والواضح أنّ مضامين أحلام كلّ من بابنوس وآدمو هي من رحم الواقع وجنسه وليست استدراكـاً عليها أو صورة فضلى لها أو عالمـاً مثاليّـاً يطمحان إلى تحقيقه، وطغت صورة الضحيّة فيها على الصور كلّها كالنساء المغتصبات والرجال القتلى، لذا كانت هذه المشاهد التي عادت على شكل كوابيس مرعبة آخر ما علق في ذاكرة "آدمو" من أرض السودان (ورأى أمّه "حَوّا" في شدّ

---

(١) الرواية، ص٢٣٠، ٢٣١ .

وجذب مع "الجنجويد" وهم يمزقون ثوبها ويدفعونها إلى قطية "تاجوج" فيحدث صراخها صدى لا يبارح الحلم. في زاوية أخرى من حلمه رأى رجالاً بيضاً بأذرع كالأفاعي يحشرونه في جحر الأفعى "أم نوام"، ساخرين من زرقة عينيه وحالك بشرته)[١].

❐ الرحيل

عاشت كثير من شخصيّات الرواية تجاربَ الرحيل ممّا يسوّغ أن نفرد لها جانباً خاصاً من الحديث. وكي يقوم الرحيل لابدّ من توفر عنصرين هما: "البحث" عن مكان و"التخلّي" عن مكان آخر، الأولُ يقابل المستقبل، والثاني يقابل الماضي، لذا قامت الرواية على التردّد بين مكانين وزمنين وخوفين وهو ما عبّرت عنه الحكامة حين وصفت قومها بأنّهم (هاربون من ماضٍ أليم، ينتظرهم غدٌ موحش)[٢].

وحين أقامت الكاتبة روايتها على الرحيل، جعلت المكان بطلاً مؤثّراً في صناعة المصير الإنساني وعنصراً جوهرياً يربط الأحداث ويؤثّر في الشخصيات، وفي جميع الأحوال كان الخوف هو سبب الرحيل لذلك يجدر أن يُسَمّى ترحيلاً لأنه يقوم على "الاضطرار" والقوة والخوف. فقد بدأت أحداث الرواية برحيل مجموعة من سكان دارفور السوداني بحثاً عن مكان جديد خوفاً من الجوع، وأُجبر السكان على الرحيل بعد هجوم الجنجويد إلى مراكز تجمّع دوليّة، كما تمّ ترحيل بعض الأطفال إلى أوروبا للمتاجرة بهم وبيعهم وتبنّيهم، كما نلحظ الرحيل في سِيَر "باسالم اليماني" و"آدمو" و"بابنوس" و"حوّا" و"ديقو". وهكذا، ومن خلال

---

(١) الرواية، ص٢٥٣.

(٢) الرواية، ص١٥ .

الترحيل تشكّلت موجات النزوح والتهجير الجماعية القسرية، فهناك طارِد وهناك مطرود، فقد يطرد المكانُ الإنسان، وقد يطرد الإنسانُ شقيقَه الإنسان الذي ليس له نصيب في سهول الأغنياء، كما تقول الحكّامة.

يقودنا الحديث عن "الرحيل" إلى الحديث عن "المكان" ذلك أنه لا رحيل إلاّ في مكان. وقد ذُكر المكان المرتَحل إليه في الرواية في غير صيغة، مثل: "بقعة، وموقع،حتّة" وغيرها، واكتسب دلالات الوطن والبيت والمركز والأمان، وهو شخصية رئيسة تؤثّر في الأحداث. غير أنه في الوقت الذي ترى الشخصيات فيه أنّ المكان صار مصدر خوفها تدرك في الوقت نفسه أنه يتخلّى عنها ويطردها فتُضطر إلى الرحيل. وبلغ إلحاح الشخصيات حدّاً صار العثور على مكان "حلمـًا" وهو ما عبّرت عنه الحكّامة في قولها:(بقينا معـًا يسكننا حلم في إيجاد بقعة نصير أسيادها وتصير لنا وطنـًا)[١] حتى إذا ما تحققت الشروط الإنسانية في المكان صار معادلاً للوطن والحرية والوجود، ومن هنا حرصت هذه الشخصيات أن يكون المكان "بيتـًا ووطنـًا "وإن كان فقيراً، لأنّ حبّهم له هو الذي سيوقف ترحالهم ويبعد خوفهم. وإذا ما كانت العلاقة علاقة إيجابيّة تشكّلَ خيطٌ خفيٌّ يربط الوطن بالإنسان فيتخيّل أنه يسمع همسَه الحاني كما يسمع الطفلُ همسَ أمّه، وهو ما جاء على لسان الحكّامة في سياق وصفها علاقتها الحميمة بالوطن (سمعت صوت المكان الهادئ الفارغ، رجعـًا مرتدّاً يهتزّ على مهل مثل صدى حانٍ، همس لي الهواء أن هنا لي وطن)[٢] وفي قولها في صيغة المتحدث عن الجماعة:(اخترنا البقعة التي لا اسم لها، بيتـًا ووطنـًا، قدّرنا أنّ انقطاعها ميّزة تبعد عنا الطامعين، فراغ يعفينا من أتباع الحكام في المدن، والعسكر في الأرياف، والعمد الذين يشاركون كل مستقِرٍّ نتاجه ولقمته

(١) الرواية، ص١٣.

(٢) الرواية، ص١٥.

الضئيلة. وبمزاج عال، وفرح وبهجة أسميناها "الخربقة" نسبة إلى اسم اللعبة التي كانت أول نشاطنا على أرض الوطن الجديد)[١].

صدرت الحكّامة عن منهجٍ عقلانيّ اهتدت به وهي تشخّص الأخطار وتضع الأولويات وتعالج أوجاع الموجوعين، ممّا جعلها ترى أنّ الرحيل عن المكان أكثر ضرراً من الجوع، فهو الخوف الحقيقي والجوع الحقيقي والعري الحقيقي، وهو ما عبّرت عنه في صيغة أمر للمخاطب الجمع ممزوجة بالوعظ والنصح والحكمة ممّن تبوّأ هذه المكانة واستحقّها (لا تخافوا ولا تفارقوا داركم، خطر الجوع أَخْيَر من خطر البعيد)[٢].وهذه الرؤية ذاتها هي التي جعلتها تدرك ببصيرتها الثاقبة أنّ تضييق سبل العيش يصنع أسباب الخوف (لا يُطرد الفقير جهراً، لكن الحياة تضيّق الخناق حوله حتى يختنق)[٣].لذا تركّز الرواية على الارتباط بالوطن، وتحذّر في الوقت نفسه من الرحيل الأقسى من الجوع والفقر، وهكذا، يمكن لنا أن نعدّ هذه الرواية رسالة إلى الواقع العربي تحذّر فيه من أن يُدفع أبناؤه إلى الرحيل والهجرة، والأسوأ حين يكون بدوافع سياسية فيصير تهجيراً وترحيلاً وهذا ما تشهده بلادنا اليوم.

أمّا بالنسبة إلى لغة الرواية فتراوحت بين الشعبيّة السودانيّة واللغة الفصيحة التي ترقى في بعض المواضع إلى اللغة الشاعرية، واستوقفتني بعض الصور البلاغيّة في تصوير حالات البؤس كصورة الأمهات وصورة الأطفال وهم يذبلون في قول باسالم:(شاهدت الأطفال يذبلون ويرحلون بائسين تحت الأشجار الشوكية العارية، والأمهات وقد جفت دموعهن)[٤].ومن الصور البليغة صورة الجوع مقرونـًا

(١) الرواية، ص١٥.

(٢) الرواية، ص٢٢.

(٣) الرواية، ص١١.

(٤) الرواية، ص٢١٣.

باستخدام فعل "يقضم" وفعل "يتغذّى" على الأحياء، كما يقول باسالم أيضاً:(هنا؛ إذا ما نزل الجوع في الناس راح يقضم الأحياء ويتغذّى بهم وهم يهيمون على وجوههم في أراض مفتوحة)[١].

-٢-

الحكّامة: مجتمع التعدّد

نتوقّف في هذا المحور عند بعض القضايا والأفكار التي أثارتها الرواية من خلال بعض الشخصيّات، ذلك أنّ الكاتبة حمّلت كلّ شخصيّة رسالةً ونهضت بقضيّة ما، لذلك بَنَت روايتها وقسمت فصولها وسمّت كل فصل باسم شخصية من الشخصيّات، وهو النهج نفسه الذي آثرت الدراسة أن تنهجه.

وقد حرصت الحكّامةُ أن تسمّي نفسها "الحكّامة" لا "الحاكمة" لأنّ مفهوم "الحكّامة" يحيل إلى الحكمة في التعامل بعيداً عن السلطة المرتبطة بمفهوم "الحاكمة"، وهذا يدفعنا إلى جلاء بعض المفاهيم التي نهضت عليها رؤيتُها وانطلقت منها ممارساتُها، ومن هذه المفاهيم:

أ- **مفهوم الوطن** :

يبدو أنّ الذعر أصاب سميحة خريس وهي تشهد موجات التهجير القسرية في المجتمع العربي المعاصر، لذا انشغلت روايتها بمفهوم "الوطن" ومفهوم "المواطنة" وعلاقة الانتماء التي تربط بينهما. وتمحورت أطروحتها حول نظامٍ كونيٍّ يكون فيه الوطنُ الأمَّ والبيتَ والأصلَ، وبالتالي، جاءت احتجاجاً على ما يصيب العالم العربي من أزمات ذات علاقة بأنظمة حكمٍ جعلت التجويع من وسائل

---

(١) الرواية، ص٢١٣.

الخوف والتهجير. والواضح أنّ الإنسان لا المكان هو مصدر الخوف، ذلك أنه إذا كان المكان يتّسع للجميع فإنّ الإنسان يضيق بأخيه الإنسان، مما يجعلنا نتساءل:هل يمكن القول بتعدّد الأوطان؟ أم نرى ما تراه الحكّامة وهي تعبّر عن أمانيّها في النشء الجديد حين تعلّمهم أنّ (الأرض مُلكٌ للجائع والمحتاج)[١] وأنّ (الأرض لهم وطنٌ واحدٌ لا الخربقة الصغيرة)[٢].واستخدمت صيغـًا تؤكّد دورها في التنوير بما يجعل منها مركزاً يؤثّر في صناعة الحياة والتاريخ، مثل "أعلّمهم" و"علّمتهم" و"درّبتهم". وأدركت عِظَمَ المهمّة التي تضطلع بها حين قالت (فليس لكل البشر القدرة نفسها على التعاطف والعطاء. ما أصعب دور الحكامة!!الموازنة بين الحكمة والعدالة والهوى، أمرٌ أختبره كلّ يوم بصورة مضنية)[٣].

وقد ركّزت الرواية على اختيار المكان والظروف المؤهّلة لبناء الوطن، وسلّطت الضوء على المفاصل التي تسهّل علينا رصدَ مراحل التحوّل باعتبارها من منجزات الحكّامة، بحيث يمكننا أن نسميّه "الوطن المأمول" وطن الجميع الذي نخاف عليه لا منه، الوطن البعيد عن أطماع أصحاب المصالح الخاصة الذين حالوا بينه وبين تطويره إلى أن جعلوه مصدراً للاحتجاج والانفصال والثورة على أنظمة الحكم، وهو ما عبّرت عنه في غير صيغة تعكس غياب العدالة التي تعصف بالأوطان وتدمّرها، مثل:(غفلت عنها عيون الحكام الإداريين في الفاشر ونيالا....،ولم يعرفها المسؤولون الحكوميون في عاصمتنا "الخرطوم، تلك الواقعة في قلب الوطن الكبير البعيد. تناست شرعة التطوير والتغيير خربقتنا)[٤]. وهكذا، حرصت وهي تبني

(١) الرواية، ص٤٠.

(٢) الرواية، ص١٩.

(٣) الرواية، ص٤٠.

(٤) الرواية، ص١٦.

"الوطن المأمول" أن يكون البعدُ رحمةً والفقرُ نعمةً، ذلك أنّ الثروة قد تكون نقمة حين تكون مقدّرات الوطن مطمعـًا للآخر، وتتعاظم مخاطرها عند العجز عن حمايتها وليس أدلّ على ذلك من واقعنا العربي المعاصر (رَحِمَنا فقرُنا وضعفُنا من النزاعات)[١].

وقد ظهر احتفاء الحكّامة بالمكان من أجل أن يكون مرتعـًا للحرية لا مصدراً للخوف في قولها:(آخر العالم؛ حيث لا يرغب أحد في الوصول إلى الخربقة، ولا نرغب نحن بوصول أحد إلينا، منحني المكان أنا بالتحديد حرية كي لا أشبه سواي، كما تكاثرت شجراتنا المعطاءة من دون ضوابط، ولا خصام على ملكية، فقرنا خصم يعاندنا ويشغل أيامنا ويغنينا عن خصام بعضنا بعضـًا)[٢].لذا يصير الحديث عن العري مبرّراً عند الحديث عن الوطن، فالوطن هو الذي يستر لا القماش، وخوف النفس هو العري الحقيقي لا عري الجسد.

اختارت الحكامة وطن الأمان الذي يفارق أوطانـًا كثيرة في العالم المعاصر ويطفح بالخوف والتخويف، وكان همّها أن يحقّق المكان شروط "الاكتفاء" و"الأمن"("أن نبتعد ونكتفي ونأمن، في خضم الخوف الذي يطال كل حبة تراب مستعدة للدفاع عن وجودها)[٣] وهكذا، كانت الحكامة مسكونة بهاجس الخوف وهي تبني مجتمعـًا يسوده الأمان. وتصدّرت العدالة والمساواة قائمة طموحاتها تعويضـًا عمّا فقده أهلها في المجتمع الذي رحلوا عنه، وتحدّدت الملكيّات والحصص "بالتساوي وبلا مطامع" وصار المكان أكثر إنسانية من البشر الذين منعوا غيرهم حتى الماء والظلّ. وهكذا ظهرت ملامحُ عالَمَين متقابلَين في تجربة

(١) الرواية، ص١٧.
(٢) الرواية، ص١٦.
(٣) الرواية، ص١٩.

الحكّامة: "عالم الخربقة" و"عالم خارج الخربقة".

مثّلت تجربةُ الحكّامة نموذجَ "المختلِف" حين اعتمدت التعدّدَ والتباين، ووقفت ضدّ مقولة صفاء اللون العِرق والأصل والدم وأثره في تقدّم الأوطان، فالخربقة مزيجٌ من الألوان والدماء والبشر والأجناس والأمكنة (...فيها ترى. ود البلد العربي الأحمر، والإفريقي الأزرق فحمي اللون، وما بين اللونين خلاسيّون حملوا نتفاً من هذا ومشحاً من ذاك. فيها يمكن سماع الرطانة، بل الرطانات، كما تسمع اللغة العربية واضحة)[١] وفيها (كل شيء يختلط إلى حد بعيد، فالأرض كما الناس كما السماء، لا شيء ثابت أو متجانس، يذوب المرء في تلك البساطة)[٢] وفي الخربقة تضيع خصوصيّة كلّ شيء منفرداً. يجمع بين أهلها الاختلافُ والفقرُ والروح الصلبة والعري والعدالة والأمان والتعاون بعيداً عن المطامع، وفي الوقت الذي لم تستطع المدنيّةُ أن تستر عريَ أجسادهم سترَ فيه تعاونُهم هذا العري، وكان الناس على حقّ حين قالوا:(ولم يطلنا من المدنيّة إلاّ ثيابنا)[٣].لكن إذا كان مجتمع التعدّد عصيّاً على التصنيف، وإذا كان التعدّد هويّةً فإننا نرفضه إذا كان معياراً للتمايز العرقي واللوني، ذلك أن هذا التعدّد هو الذي يحصّنه من الخوف.

قدّمت الرواية نموذَجَين في سياسة الأوطان: أحدهما عن السياسة الراشدة والثاني عن السياسة غير الراشدة، وذكرت عناصر إيجابيّة في هذه العلاقة، منها تلك العلاقة الروحية بين المواطن ووطنه التي تتجلّى في روح البناء والإنجاز التي عبّرت عنها الحكّامة في قولها بضمير الجمع للمتكلّم:(بإقامة الجامع أيقنّا أننا وطن

---

(١) الرواية، ص ٢٢٥ .

(٢) الرواية، ص٢٠٩.

(٣) الرواية، ص٢٨.

كامل)[١] الإنجاز الذي يشهد على الذين بَنوا وتركوا بصمات أصابعهم فوق الطين تشهد عليهم، ومن هنا استخدمت الرواية أفعال الصناعة والبناء والسياسة والتعاون والحكمة ممزوجة بالفخر والاعتداد بصيغة المتحدّث الجمع (صنعنا جنّتنا الخربقة، نسوسها بحكمة تتجاوز اللعبة على الرمل، حيث تميت كلاب البعر والحصى بعضها بعضـاً، بينما نتساند في إنقاذ بعضنا بعضـاً)[٢].إنّ مفاهيم التعاون والتساند والتعاطف تؤكّد "الذات" وتجعل لها حضوراً يُدخِلها التاريخ ومن هنا جاء ردّ الناس بسخرية على من اتهم الحكامة بسوء اختيار المكان الذي جعلهم خارج الكون والتاريخ وخريطة العالم في قولهم بالعاميّة:(دنياك ما دايرينها، لا بتحنّن قلوب الوليدات، ولا تلقى بدربها الحقّ، الحرّة فيها مرقت من أهلها، مثل الخادم مشت، والمسكين ما في كريم له تلفّت)[٣].

عكست تجربةُ الحكّامة كيف ترى إلى نفسها باعتبارها "وطنـاً" وقرنته بالحكمة التي استقتها من تجربتها في تدبير شؤون مجتمعها ومن دلالات أسمائها التي اعتاد الناس أن ينادوها بها، مثل "الحكّامة، حبّوبة، الجدّة، الرسالة" ومن هنا وُلد اسمها "الحكامة" الذي شاع نسبةً إلى حكمتها في سياسة الأمور، كما اقترن اسمُها بـ"الأمومة"، ومن هنا نفسّر سعيَها الحثيث إلى إسباغ أمومتها على العالم المحيط، تقول لنفسها (أمي الحكمة، وأبي القدر، وأنا أمّ الجميع)[٤] وهي تصرّ على هذه المنزلة في قولها نيابة عن الوطن (أنا أمٌّ بلا رحم يلد، حمّلتني تلك الأمومة همّـاً وعبئـاً)[٥].وهي إذ جمعت "الحكمة" و"الأمومة "فإنها تبني بذلك مجتمعَ

(١) الرواية، ص١٧.
(٢) الرواية، ص١٧.
(٣) الرواية، ص١٨.
(٤) الرواية، ص٢٥.
(٥) الرواية، ص٣١.

السلم والمحبة والتآلف، لا تقرع طبول الحرب. وتتحدّث بلسان المتكلم المفرد حيناً والمتكلم الجمع حيناً آخر للتعبير عن الوطن نفسه، وترى أنها أهلٌ بحمل الاسم، فالحكّامة (تفيض على محيطها أمومةً لا حدود لها، تحلّ الإشكالات العالقة بحسم الرجل وحكمة الأنثى)(١).

أسّست الرواية نموذجاً إيجابياً في الارتباط بالوطن، كما قدّمت مثالاً سلبيّاً حين يدير المواطن ظهره لوطنه ليتركه للفاسدين عندها يصير مصدراً للخوف. وأكّدت أنه يمكن للبشر أن يتكيّفوا مع ظروف الحياة غير أنهم لا يستطيعون ترويض النفس البشرية المستحوِذة، ذلك هو سرّ احتفائها بفكرة الامتداد والتجذّر، حتى الأفكار لا تخرج عن هذه السنّة، وهو ما يعبّر عنه قولنا: "هذه الفكرة من بنات أفكار فلان...".

وعلى أية حال، يسكن الخوفُ قلوب الشخصيات إلى درجة لامَسَ فيها الخوفَ من الوجود والكون أحياناً، مما دفع إلى البحث عن هويّة لم تجدها الحكّامة في الدم والعرق واللون بل في المجتمع المتآلِف الآمِن. ونظراً لإحساسها بهويتها الحرّة المفارقة لفكرة الهيمنة تسأل نفسها بما يفصح عن مفارقة مجتمعها لمجتمع المدينة في السودان حيث صارت الخربقة "معياراً" و"جنة البشر على الأرض"، لذا نبذت الخضوع والمصادرة والتبعيّة والترحيل والاستبقاء ومعايير التصنيف التي تقوم على التمييز العنصري والعرقي واللوني (خربقتنا مختلفة تماماً، إنها خربقة التنعّم بالاستقلال، أن تكون عارياً يعني أن القماش لا يشتريك، إننا قوم الصبر على الجوع، وهدهدة المحبة والوفاق، خربقتنا هي اعتكاف الحمائم في أوكار بعيدة عن الصقور الكاسرة)(٢).

---

(١) الرواية، ص١٠.

(٢) الرواية، ص٣٢، ٣٣.

وقد سعت الحكامة إلى أن لا تكون تعليماتُها قيداً وإكراهـًا بحيث تتحوّل إلى مصدر لخوف أهلها، وهو الحرص نفسه الذي دفعها إلى تبنّي شخصيات مجهولة النسب والعرق والدم واللغة سُمّيت بـِ"الربيبات"،لذلك تفخر بقولها: "هؤلاء عائلتي" و"أهل الخربقة أهلي"[١].لكل هذا جاء مجتمع الخربقة مثالاً مفارقـًا للمجتمعات التي تحرص على "وحدة القوميّة والدم"، وشُغلت بحلّ مشكلات الناس وترميم خراب أروحهم ومسح جراح عقولهم ومداواة موجوعيهم لاعتبارات إنسانيّة بحتة ليس إلاّ.

كما قامت سياسة الحكّامة على استيراتيجيةٍ عقلانيّةٍ منطقيّة بأن تخلّت عن عدد من الصفات التي يتميّز بها من يملكون السلطة، لأنّ كل سلطة لابدّ أن تحتوي على قدر من الإكراه (لهذا حظيتُ بالتبجيل، وتوافق الجميع على عائلتي المصطنعة)[٢] فحقّقت طاعة أهلها واقتنعوا برأيها، وزهدت بالألقاب والمناصب، فلم يغرها لقب"الأميرة" ومنزلتها وفق تراتبيّة إداريّة، وحدّدت دورها في إحلال السلام والوئام (وما أردتُه ثوبـًا يسبغ عليّ ارتباطـًا بمن يحكمني....أظلّ حكامة الخرنقة، لا حاكمتها، أعلّمُ الناس تصريف الحياة قائلة: أوصيكم على البيت الكبير؛ اشروه، على ضيف الهجوع؛ عشّوه، على الولد اليتيم؛ ربّوه، على الجار إن وقع؛ شيلوه، على السيف السنين؛اسعوه،على الفايت الحدود؛واسوه)[٣] وطرحت الأنثى في داخلها،ونحّت ذاتيّتها فاعترفت أنها ليست المرجع الوحيد في الحكم وشجّعت غيرها ودرّبتهم وساهمت في بناء الشخصيات. واعتمدت في حل المشكلات العسيرة على العرف الأخلاقي والسياسة الرحيمة العادلة، وتقول:"أسوسها بالرحمة" "فأنسى

(١) الرواية، ص٣٥.

(٢) الرواية، ص٣٦.

(٣) الرواية، ص ٣٦، ٣٧.

جوعي كي أعالج جوع الآخرين" و"نصير كلّنا أبناء الجوع" و"نمارس قوانين خربقتنا الرحيمة" و"نشبع قبل نأكل" ويشبعنا شعورنا بالأمان"(١).

وتعتقد الحكّامة أنّ الإشكاليّة تكمن في الناس حين يخلّون بتوازن الطبيعة، لذلك يلجأ بعضهم إلى احتكار منافعها، وهكذا يُطلّ الجانبُ الشرير من الحياة فيصطرعون فيما بينهم، بعضُهم يحرمُ شقيقَه الإنسان الماء، وبعضهم يحرق مساكن الفقراء ويخوّفهم ويطردهم. وهي تنتقد ميل الشباب إلى الصراع والاستعداء (يمكنني بصبري إذابة العالم كلّه في كأس شراب "الحلو مرّ "اللذيذ وشربه، لهذا أنسى وأتناسى، أغفر وأرحم وأفهم، أمنح وأعطي وأتعفّف، أتغاضى عن هفوات البشر، حتى جرائمهم، أشفق على ضعفهم، وأزهد في القوة والمجد والمال. أنا الصلبة الصارمة الجافة اليابسة، أصير ليّنة هيّنة مطواعة، أتنحّى كي يمرّ الآخرون بهبوبهم وعصفهم وضوئهم وضوضائهم)(٢).

ب- مفهوم الأُخوّة:

تؤكّد الرواية مفهومَ الأُخوّة التي تربط بين أبناء الوطن بدل رابطة الدم، واختزلت علاقة الفرد بغيره بمقولة: "هذا أخوك" رغم اختلاف السلالات والألوان والأعراق. وصار من المستطاع بناء مجتمع يقوم على رابطة" أخوّة الاختلاف"، وصار مشروعـًا أيضـًا أن نسائل التاريخ ونتفحّص تجارب الأمم وهل استطاعت أن تصهر الأعراق والأجناس والدماء والألوان في روح واحدة؟ وهل استطاعت الحضارة المعاصرة أن تستثمر العقل الإنساني في العلم المعاصر؟ فلقد أثار قول الحكّامة لأبنوس عن آدمو" هذا أخوكِ" صراعـًا نفسيّـًا في أعماقها حول المفهوم

(١) الرواية، ص٣٩، ٤٠ .

(٢) الرواية، ص٤٢.

الجديد الذي يصطدم مع المفهوم الشائع الذي يتمحور حول رابطة الدم، واللافت أنّ كلاً من بابنوس وآدمو وحيدٌ من غير أشقاء. وهكذا، تقدم الرواية تجربة في كيفية بناء مجتمع المواطنة على التعدّد شرط أن يهتدي بسياسة حكيمة كما فعلت الحكامة حين بَنَت مجتمعاً مختلفاً في مكان مختلف ودم مختلف وعِرق مختلف ولون مختلف.

ويصطدم مفهومُ الأخوّة عند الحكّامة بالمفهوم السائد في المجتمع الذي يحتفي بأخوّة الدم،وأكّد هذا حديثُ بابنوس الداخلي الإنكاري، ذلك أنّ روح التعاطف هي التي تؤاخي بين البشر وليس "الدم" فحسب (فنَسَبُ الحكّامة يخلق تعاطفاً بيننا، ويسبغ على كلينا أخوّة نحتمي بها)[١] وهكذا اتسع "مفهومُ الأخوّة" فكان من الطبيعي أن يكون أخوكَ مَن لم تلده أمّك، فالإحساس بالأخوّة يوفّر حماية من نوعٍ ما تقهر الخوف.

لكن كيف استطاعت الحكامة أن تربط بين مَن حولها لتجعل منهم "عائلة" تتوحّد حول الحبّ وتشعر بالأمان رغم كل عوامل الاختلاف؟ هذا ما عبّرت عنه بابنوس التي ما وجدت العطف سوى عند الحكامة في أسلوب حديثها عن ظواهر الخوف وشجرة الموتى إذ كانت تغيّر بالمفردات بما يشعِر بالأمان ويطرد الخوف. كل هذه الأمور جعلت بابنوس تشعر أنها في عائلة يسري فيها دمٌ واحد هو "دم الحكامة/ دم الوطن الخفيّ"، فهي تقول باعتداد (صنعنا من أنفسنا عائلة؛ كأن لنا دماً واحداً، هو حبل الحكامة الخفي المتين الذي يربطنا)[٢].وكان مشروعاً بالتالي أن ترى في الحكّامة السودانَ ونشيدَ إفريقيا ووطنَها الجميل وهو يحتفي بالمعرفة

---

(١) الرواية، ص٤٦.

(٢) الرواية، ص٥٧.

والسعادة والأسئلة والفتية ينشدون "نشيد إفريقيا"[١]:

إفريقيا قد طوت الظلام ... وودّعت حقباً عجافاً لا تنطق
كانت كأهل الكهف إلا أنه ... في كهفها تحسو الأسى فتؤرق
إفريقيا كانت مجاهل ظلمة ... فكأن من خلقوا بها لم يخلقوا
إن الشعوب وإن تطاول ليله ... كالشمس تسري في الظلام
وتحرّرت إفريقيا من أسرها ... وأنالها الأحرار ما تتعشّق

كما أنّ للحكامة مفهوماً خاصّاً للغنى، ويعني عندها الغنى المعرفي لا غنى المال، والثري مَن امتلك ما يقيم جسده. ومن هنا تشعر الحكامة أنها أكثر ثراء من الأغنياء، وقد تحصّل لها هذا الإحساس عندما أتمّت حفظ القرآن (في هذه النقطة كنت "أكثر ثراءً منه، على قلّة مالي وتدفق السيولة بين يديه في ما بعد)[٢].وهكذا اتسعت في تجربة الحكامة مجموعةٌ من المفاهيم هي: الوطن والأخوّة والغنى.

وكان لابدّ لنا في نهاية هذا الجزء من الحديث عن صورة الحكامة لدى الشخصيات الأخرى بعد أن عرضنا أفكارها من وجهة نظرها، فقد وصفتها الشخصيات الأخرى بأوصاف تؤكد ما مرّ،فقال عنها السرّ بأنها"امرأة عقلانية" أمّا باسالم فقد وصفها بـِ"الأميرة الأسطورية "نور بنت عفيف" لها" حضورها الفذّ"[٣] وأنها ليست (امرأة عاديّة يمكن مطارحتها الغرام، هي ميزان الحياة الذي يجدر تقديسه)[٤].وإذا كان"السرّ"وصفَ ما يدور في مجلسها بأنّه مفتاح العقل المغلَق

(١) الرواية، ص٦٥.
(٢) الرواية، ص٢٩.
(٣) الرواية، ص٢٠٧.
(٤) الرواية، ص٢١٣.

والذهن المكبّل، فقد وصَفَه "باسالم" بأنّه قراءة للكون (نتحدث عن مخاوفنا التي تكبر كل يوم منذ بدأت قبائل البدو والبقّارة والأبّالة يتحرّشون بالمزارعين في الحواضر الكبيرة والسهول المزروعة، وإذ نحمد الله أننا في منأى عما يجري، تظل الحكّامة على مخاوفها)(١).

وكما قدّمت الروايةُ مجتمعَ الحكامة مثالاً على التعدّد والاختلاف، قدّمت في الوقت نفسه مجتمعَ دارفور وما يحدث فيه من صراعات داخليّة مثالاً على الصراع وعدم قبول الآخر، مما يساعدنا في تصنيف مصادر الخوف التي توزّعت بين ظروف الطبيعة وتقلّباتها، وصراع البشر فيما بينهم، ويهمّنا التركيز على الأخير.إنّ عدم الإيمان بالتعدّد ولّد الصراع وعدم القدرة على احتواء الآخر مما جعل كلّ فئة تنظر إلى نفسها باعتبارها "مركز الكون" كما هو الحال في تعامل "الجنجويد" مع صغار المزارعين وسكان القطاطي،وفي المستوى الاجتماعي قدّمت الروايةُ المرأةَ نموذج الظلم الاجتماعي والذكورة في المجتمع العربي (النساء محبوسات في أثوابهن....ودموعهن إمّا محبوسة قهراً كأمي،أو مكابرة كالحكامة، أو مطلقة بحماقة كـ"زينب" الحزينة و"حوّا "الشكاية، أو مصاحبة لغنج رقيع كـ"تاجوج")(٢).

ومن أسباب الخوف الخارجيّة التي تؤرّق الحكامة ومجتمعها أطماعُ الغرب وتوجّهاته الاستعماريّة في إفريقيا عامة وفي السودان خاصة ومن هنا سرّ اهتمامه بـِ"دارفور"وتحويل ثروتها إلى نقمة عليها بدل كونها نعمة لها، وهكذا يحيق الخطر بالأرض الغنية بالسائل الأسود، ذلك هو سبب استهداف دارفور وإلهائها

---

(١) الرواية، ص٢٠٩.

(٢) الرواية، ص٦٠.

بالخلافات الداخلية. فقد اهتمّت الدول العظمى بدارفور بعيداً عن معاناة أهلها تحت ستار "الإنسانيّة" حينـًا أو الديمقراطيّة وحقوق الإنسان حينـًا آخر، وعبّر أهلها عن رفض التدخّل عبر تساؤلات إنكاريّة (أيّ كنز تخبّئ أرضك يا "دارفور"؟ أيّ كنز يسيل لعابَ الغرب لينتبه إلى جوعك وخوفك؟ وبأيّ الوسائل يصير طرفـًا أساسـًا في الصراع؟)(١).

وباختصار، كانت روح الحكامة هي روح الأمل على الرغم من الخوف، مما يجعلنا نتوقف عند السبل التي تحوّل الوطن إلى روح من الانتماء يجمع ولا يفرّق، وهو ما عبّرت عنه الحكامة في قولها (في قلب كلّ واحدٍ منا نيل)(٢) وسرى الأمل رغم الخوف في كل شيء حتى في الرماد الذي يولّد الشرر على نهج أسطورة البعث والخصب والتجدّد بعد الموت وهو ما عبّرت عنه بابنوس (أكتشف النيل المزروع بين الضلوع والذي تحدثت عنه الحكامة، لها طرق فذّة بالحفر على مياه النيل الروحي هذا.... يترقرق ماء "نيلنا" في فؤادي)(٣).ويبدو الإيمان بالأمل والمستقبل والقادم الأجمل في العيون التي تشرق بعد كل انكسار،وصار هذا الإيمان جامعـًا مثلما كان الجوع موحّداً.ولمواجهة الخوف إذن لابدّ من الحوار والتفاهم (بأنسنة "الإنسان"، وتحريره من براثن ثقافة الخوف)(٤).

---

(١) الرواية، ص٢١٤.

(٢) الرواية، ص٧٢.

(٣) الرواية، ص٧٢، ٧٣ .

(٤) انتقال التكنولوجيا الحديثة، بين خوفين: يقظة الآخر وسطوة القوة، محمد عبيد الله الجعيدي، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكمة (١)، ص ٣٨٧ .

-٣-
حوّا

تثير شخصيّة حوّا جدليّتين ثنتين:

أ- الحنين/ الفرار من الماضي

نستطيع أن نميّز موقفين من الماضي، أولهما: التعلّق به وحبّه والحنين إليه واستحضاره وبعثه، والثاني، الخوف منه والتخلّي عنه والتنصّل منه وإغلاق النوافذ التي تطلّ عليه. وعلى أية حال، يظلّ للماضي سلطته التي تفرض تقليده على الرغم من إيحاءاته المؤلمة كما جاء على لسان حوّا التي يمثّل موقفُها الموقف الثاني وهي تقول من باب الاضطرار (صار لزاماً علَيّ السير وراء أمي كيفما مشت)[١] وهي تعترف بماضي والدتها الذي تحكّم في حياتها.

يرتبط الإنسان بماضيه بعلاقة الحبّ والحنين بوجه عامّ، لذا اكتسبت حركات إحياء الماضي مشروعيّتها، غير أنّ هذه الرواية تقدّم مثالاً على الهروب من الماضي حين يكون مصدراً للرعب، ومثّلت حوّا هذا النموذج ودأبت على الاحتجاج على الذين يعيّرونها بماضٍ صنعَه غيرُها وظلّ يلاحقها وكأنها هي التي صنعته. ومن ثم شرعت تؤكّد ذاتها في مواجهة الخوف بدءاً من صرختها عندما أنجبت ابنها "آدمو" من رجل مجهول، تلك الصرخة الفَزِعة التي جعلتها لا ترى في الماضي سوى شيطان وما يرعِب.

يتحوّل الماضي إلى مصدر للرعب عندما يحمل تجربةً مؤلمة وسبباً للغمز بالكرامة والأصل لاسيما في الثقافات التقليدية المحافظة التي تحتفي بـِ "الحلال والحرام" مثلاً، وهكذا صارت مقولةُ "بنت حرام" أو "جنا حرام" لعنة تلاحق حوّا

(١) الرواية، ص١٣٣.

وتؤرّقها مما جعلها في موقف المتّهَم والمدافِع عن الذات دائماً.

وتضمّ الثقافة السائدة بعضَ أسباب الخوف تظهر على شكل تناقض بين أفكار الناس وتصرّفاتهم، وبين الظاهر والباطن، والجوهري والشكلي، ومن وجوه هذا التناقض أنه في الوقت الذي ينبذون فيه الحلال يقبلونه ويحرّضون عليه في وقت آخر. وهكذا، تقوم الإشكالية حول مفاهيم تتحدّد بعلامات على الجسد منذ الولادة عند بعض الشعوب والقبائل. وبالتالي، تصبح هذه العلامات هويّةً وإشارة تعريفٍ. إذن قد تكون الذاكرة سبباً لخوف الشخصيّة ومعاناتها لاسيّما عندما تدبّ الحياة فيها وتستيقظ ويُكشف الغطاء عن بئر أسرارها ولا يعترف الأبيض ذي العيون الزرقاء بالأسود، فكان آدمو سُبّةً لأن اللونين والأصلين يختلفان، وهو ما عبّرت عنه حوّا (يلمزون حول أصلي وفصلي، وكأنهم يقيمون وزناً حقيقياً للحلال أو الحرام، وهم الذين حاولوا إرغامي على الحرام يوم جئتهم، لكني لست ابنة سفاح، حتى لو لم تجد أمي الوقت والقدرة على تشليخ وجهي لتؤكد نسبي إلى قبيلة بعينها. قد يكون ولدي "آدمو" "جنا حرام "وفق تعريف الناس للحرام، الناس الذين لن يعبأوا لو كنت حبلت بولدي في بيوت الضيافة، أو في لعبة دنقري، ولكنهم يستهجنون مضاجعة أبيض بعيون زرق، وقد فضحني ولدي.)[١]

وتقف الأسباب الثقافية في طليعة أسباب الخوف التي تصطدم مع ما يشيع في المجتمع من مظاهر تحتفي بالقوة وتعلي شأنها، وهي أسباب تتصل بالأصل والنسب واللون ولا تدخّل للإنسان بها، لذا اختزلت حوّا أمنياتها ومطالبها بأنها لا تريد سوى الاعتراف بوجودها بوصفها مخلوقاً ليس إلاّ. وتتعاظم هذه الأسباب عند لقاء الأبيض بالأسود إلى حدّ يصير فيه الفرار من الماضي ومحو ما فات مطلباً

(١) الرواية، ص١٣١.

وفشل الفرار منه تحديـًا، بل إنّ الخوف تمكّن من حوّا وسكنها فحوّل نومها ويقظتها وذكرياتها وأحلامها إلى رعب، ومن هنا برزت دعوات للتخلّص من آثاره وكل ما يذكّر ويتصل به، وذلك سبب محاولتها التخلص من مولودها، وأخيراً إغلاق النوافذ التي تطل على الماضي من خلال الحلم والذكريات، وظلّ الخوف منه يكبّلها في الصحو والنوم على السواء، وهو ما عبّرت عنه في غير صيغة.

في الرواية رسالةٌ نقدية للظروف المعاصرة التي هيّأت أسباب الخوف التي تؤدّي إلى الترحيل ومآسٍ إنسانية منها أن تُضطَرّ المرأة إلى المتاجرة بجسدها دفعـًا مقابل لقمة العيش، وهي نقد للمرحلة التي يمر بها السودان الذي صار مطمعـًا للدول المستعمرة. والخلاصة أن الإنسان هو مصدر الخوف، فما إن يهرب من أحد حتى يجد الشقاء عند آخر حتى لو تلبّس بثوب الدين، فحين استجارت حوّا بالكنيسة وقعت في مأزق تناقضت فيه مع ذاتها، فعندما قايضت جسدها بطعام أبنائها تذكّرت أنها مسلمة وكان ذلك كافيـًا لخوفها، ذلك تناقض يقتضي تناقضـًا في السلوك جعل الدين مصدراً للخوف (لم تكن تتذكر دينها في قطاطي الغرباء عندما كانت تقايض جسدها بوجبتنا! يذكّرها القداس بإسلامها فتجرّني وراءها)[١].

ب- الخوف/ القوّة

اعتمدت بعض الشخصيات على استيراتيجيّة في مواجهة الخوف إلى جانب ميلها إلى أن تمتلك مقوّمات القوة تمثّلت في ظواهر في شخصيّة حوّا: فقد افتتحت السرد بالتلويح وتهديد مَن يغمز بماضيها الذي درجت كثير من الشخصيات على تحقيره والغضّ منه (...نعم؛ ليعرف كلّ أهل الخربقة أن لحمي مُرّ، لست المرأة

(١) الرواية، ص١٣٤.

الضعيفة التي يمكن تحقيرها)[١].ثم انتقلت إلى مرحلة صارت تحتفي فيها بالقوة (درّبتُ لساني وأظافري على مجابهة الآخرين، والانقضاض عليهم قبل أن يلمسوني)[٢] لتصل إلى المرحلة الثالثة التي صارت فيها تكره الضعف والضعفاء في قولها عن اللاجئين (تزعجني رؤيتهم وقد أردفوا صغارهم وراء ظهورهم، وأفزع لهياكل أطفالهم الذاهبة إلى الموت، ينبشون غضبي ولا يحصلون على تعاطفي)[٣].

هذا الإيمان بالقوة جعلها ملتقى شخصيتين متناقضين معـًا: شخصية الضعيف وشخصية القوي. وقد أفرز "فقه القوة" لديها مفهومـًا للقوي بأنه "مَن يقْدر على الحياة "و "مَن يقدّم معنى للحياة"، لذا صارت تقبل أن يغتصب القويُّ حصةَ الضعيف بعد أن كانت تشفق عليه. ومن أركان القوة التي قام عليها منهجها في مقاومة الخوف أنها اتبعت سياسةَ" الباب الموارب "بعدم إغلاقه أو فتحه تمامـًا (فلا الدنيا تنقطع عني ولا تهاجمني هجومـًا كاملاً)[٤].وهو منهج يقوم على التوق إلى الحرية حتى وإن كان مصدرها من الأسْوَد المرتبط لونه بالعبودية والدونيّة، مما يؤكّد أنّ الحرية تقضي على ظواهر الخوف. والركن الثاني سياسة "الانقلاب بالقوة" على السائد الذي يهيمن على الروح والإنسان، وتجاهل الماضي المؤلم وعدم القطع مع الماضي المشرق. وتعكس دلالات صيغ التعبير الأسلوبية "يتمطّى خوفي" و"يتمطّى حزني" و" يصير غولاً صغيراً يقضم روحي" ما تحسّ به من انسحاق بسبب الخوف والحزن.أما الركن الأخير فهو الإيمان بالله الذي اعتصمت حوّا به في مسيرة حياتها واستعانت به في طرد الخوف والحزن، ورافقها في مراحل

---

(١) الرواية، ص١٢٩.

(٢) الرواية، ص١٣٦.

(٣) الرواية، ص١٣٨.

(٤) الرواية، ص١٥٦.

حياتها في الرحيل والجوع ومواجهة الشرّ الإنساني (استجرتُ به والدنيا تتغوّل ضدّي)[١].وكان مبرّراً توظيف ما توحيه أسماء الحيوانات المفترسة من دلالات مثل الغول والذئب والأفعى إلى جانب الاقتران بالشيطان والشرّ.

وقد شخّصت الرواية ظواهر الخوف وأسبابه من أجل أن تجعل من منهج الحكامة الحلّ والخلاص وملاذ كلّ خائف وجائع ومحتاج، فمنهجُها قاهرُ الخوف وهي محلّ ثقة الآخرين (فمَن يقدر على مقاطعة الحكّامة أو مجافاتها؟!)[٢] و(دائماً يصير ما أرادت الحكامة)[٣].وهي صاحبة منهج عقلانيّ يغاير السائد في التصدّي لأسباب الخوف الثقافية ومنها: عدم النظر إلى الظاهرة بأحكام مسبقة، ومنها التجاوز عن الهفوات والأخطاء والتغاضي عنها، وأخيراً عدم جعل الأصل والفصل فقط معياراً في الاحتكام والتقويم، وقد لخّصت حوّا ذلك في وصفها الأسلوب الذي تبعته الحكامة وهي تنظر أحوالها في قولها:(نظرتني بلا أحكام مسبقة)[٤] و(ساعدتني على محو ما كان من حياتي في لحظة واحدة)[٥].وقد دفعها هذا المنهج إلى أن تسعى لتحقيق "حياة جديدة" وأن تكون حوّا "امرأة قويّة" تتحكّم في مصيرها وجسدها، تحترم حضورها ويعترف بها الآخر بل يحسب لها حساباً.

وهكذا، كانت شخصية حوّا نموذجاً في الكيفية التي تُبنى عليها الشخصية عبر رحلة تحوّلها من الضعف إلى القوة بفضل حماية الحكامة لها وإشاعتها روح الحكمة والسلام بدل روح الحرب والصراع. وتدرّجت ظواهر قوّتها منذ اللحظة التي امتلكت

---

(١) الرواية، ص١٤٢ .

(٢) الرواية، ص١٣١.

(٣) الرواية، ص٤٧.

(٤) الرواية، ص١٤٦ .

(٥) الرواية، ص١٤٧.

فيها "الصوت العالي" ومن خلال "رفض "مواقف الطامعين في جسدها وصيحتها في وجوههم (لن أعطي جسدي لأحد)[١]. وهكذا قامت قوتها على التحول نحو حياتها الجديدة، فقد صارت امرأة تجمع القوة والقدرة على أخذ حقها بيدها، وباختصار، اجتمعت في شخصيتها العناصر التي جعلتها تتمكّن من القوة إلى جانب روح الحكمة والسلام عند الحكامة، مما جعلها تقول باعتداد: (تمكّنت من صنع حياتي الجديدة، امرأة قوية قادرة على أخذ حقي بيدي)[٢]. وانتقلت أخيراً إلى مرحلة التحدي ومحاكمة الآخر بل وتدليل نفسها. وصارت أمّاً كغيرها تدافع عن ابنها الذي كانت تتنكّر له وتعالج أوجاع الناس وتنتقد وتحتج على دور الأساطير والسحر في علاج حياة الناس وتعيد صياغة سؤال الحكامة حول الألم في الحياة:(لو كان السحر الذي رأينا واقعاً، كيف إذاً يجوس كل هذا الألم في حياتنا؟)[٣].

واكتسب حديثُ الرواية عن قضايا الجسد في الكنيسة بعداً جديداً لما يثيره من قضايا تتعلق بهويّة مَن قام بالفعل وجنسه ولونه وليس في الفعل ذاته، فقد يُقبل الفعل الذي يقوم به الأبيض، في حين لا يُقبل إذا قام الأسود بالفعل نفسه، وبهذا المعيار وازنت حوّا معاملة الأب الأبيض بمنزلة أبيها لولا أنه غربيٌ أبيض البشرة وأزرق العينين مما يشي باستحالة العلاقة بين الأسود والأبيض. بل إنّ حوا صارت أكثر استقراراً وأماناً بوجود الأب الأبيض المسيحي وغياب والدتها التي تذكرها بالماضي المؤلم (لولا أنه أبيض البشرة أشقر الرأس لادّعيت أنه أبي، لكن أحداً لن يصدّقني ونحن نختلف في الهيئة واللون)[٤]. وقد بقي اللون سبب الصورة التي

(١) الرواية، ص١٤٧.

(٢) الرواية، ص١٤٧.

(٣) الرواية، ص١٥٦ .

(٤) الرواية، ص١٣٥.

تنطبع في ذهن كل من الغربي والآخر/ الإفريقي، وهي صورة مفارقة بين: الجلد الأسود والجلد الأبيض، والعبيد مقابل السادة، والزَنَخ مقابل الزَفَر.

-٤-

آدمو: التوحّش/ التمدّن

تعرّضَ فرنسيس المرّاش من قبل إلى موضوع التمّدن والتوحّش والحريّة والعبوديّة في روايته" غابة الحقّ" وذكر أنّ موضوعها (الاجتماع الإنساني وما يعرض له من ألوان السلم والحرب والعدل والحريّة والعبوديّة والتمدّن والتوحّش)(١) وأشار إلى هذا عبد الله إبراهيم في قوله (فحدثُ الرواية مصمَّمٌ لكشف الصراع المستحكم بين مملكة التمدّن وشعارها الحرية ودولة العبودية وشعارها التوحّش)(٢).

تطرح علاقة آدمو بوالدته حوّا حالةَ التوحّش التي تفضي إلى مجتمع العبودية مقابل حالة الحرية التي تبني مجتمع التمدّن، وصار التوحّش مرضـاً ينخر المجتمع المعاصر حين فقد إنسانيّته ليجدها في الحيوان، وبالتالي، صارت البهيمة/ ترترة رضيعةَ آدمو ثم أمّه، كما صارت حوا والدةً بدل كونها أمّـاً، ورفضت أن ترضعه وأنكرته وخافت منه لسواد بشرته وزرقة عينيه على غير المألوف. وظاهرةُ أن يكون الحيوان أمّـاً للإنسان يحنّ عليه ويربيه ليست جديدة في السرد العربي فقد وجدنا قريبـاً من ذلك في قصة "حي بن يقظان".

وجدَ الإنسانُ ضالته في الحيوان حين فقدَ الروحَ والإحساس بالأمومة وما

---

(١) غابة الحقّ، فرنسيس فتح الله مراش، بيروت، دار الحمراء، ١٩٩٠، ص١٠.

(٢) السردية العربية الحديثة، د. عبد الله إبراهيم، ط١، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٣، ص٢٢٣.

يؤنس ويروي، وتكشّف هذا في صيغ كان ينادي بها آدمو أمّه من مثل: "المرأة، حوّا،أمي الخرقاء"ولم يرَ فيها سوى"قطّة بريّة سوداء عنيفة "أو "قسوة الساحرات المخيفة" وبالتالي لا يحسّ بها ولا بأمومتها كما يحسّ بحكمة الحكّامة ووداعة "ست النفر" وأنس "بابَنوس"، ودفء "ترترة"/ البهيمة.لقد استطاع مجتمعُ الحكامة أن يؤنسن الحيوان ويجعله يحنّ عليه بدل الإنسان، ليتبيّن أخيراً أنّ الطبيعة والحيوان أرحم من الإنسان الذي صار يهرب من أمه وابن جلدته، وبالتالي كان عليه هو أن يتطهّر لا الحيوان من النجس. وقد فهمت بعض الشخصيات هذه العلاقة أنها تجسّد وحدة الوجود والخلق كما عند آدمو الذي يعترف أنه"رضيع البهيمة البشري" لذلك أسبغ عليها سمات إنسانيّة بأن صار يدعوها بـِ"رفيقة رضاعتي"، ويردّ بسؤال يحمل دلالات التحقيق" أليست "ترترة" بعض خلق الله؟"وصار بالتالي يبحث عن أدنى حقوقه بوصفه مخلوقـًا من مخلوقات الله وبوصفه ابنـًا لكل أمّ من إنسان وحيوان، وبالتالي، لم يوجّه اللوم لوالدته على تنكّرها له.وهكذا، اتسع "مفهوم الأمومة" في مجتمع الحكامة ليشمل الحيوان كما عبّر عنه آدمو في قوله (فها أنا؛ابنٌ لها وللحكّامة، ولـ"ترترة" الغالية)[1].وكان طبيعيـًا أن يجد في رائحة البهيمة "ترترة "العفنة ما يشبع جوعه الروحيّ. وهكذا، كانت سياسة الحكامة وممارساتها ونصائحها تروي العطش الروحي وتشبع الجوع الروحي عند الإنسان. فبالإنسانية وحدها يكون الإنسان جديراً بخلافة الله في أرضه وإعمارها. كما اتسع "مفهوم الإنسانية" في مجتمع الحكامة ليشمل الحيوان. لذا حين يقارن آدمو بين "ترترة" ووالدته يجد أنها في الوقت الذي تتنكّر له وتنبذه وتشير إلى العيوب التي في جسده وتقرنه بالشيطان من خلال بوحه الحارق (تعيب علَيّ أثرَ

(١) الرواية، ص٧٧.

أبي فيّ؛ وهي التي زرعته!)[١] يجد الدفء وما يطفئ ظمأه عند البهيمة ترترة ويدعوها بـِ"الغالية".

تعكس الروايةُ أزمة الإنسان العربي المعاصر وكيف يتحوّل كلّ ما حوله إلى مصادر للخوف، وحتى دلالات اسم"آدمو" التي تحيل إلى "آدم" عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ صارت تثير سخرية أقرانه وتساؤلاتهم التي تخيفه من حيث إنه كيف يمكن (أن يحمل الاسمَ رضيعُ الأتان "ترترة"، ولد "حَوّا" السليطة؛ الولد الوحيد في الخربقة الذي يفتح جفنيه عن حدقتين خضراوتين"؟!)[٢].واللافت أنّه إذ يتحدث عن أسباب الخوف وظواهره يتحدث من جانب آخر عن الحكامة باعتبارها الملاذ والمخلّص والحضن الدافئ لكل خائف.

تتجلّى أطروحة الرواية في أن الإنسان قد يحمل في جسده أسباب خوف موروثة ويُحمّل مع ذلك مسؤوليتها بما ينطبع من آثار في تصورات الآخرين إلى حدّ صار آدمو يقرأ ما يخيفه في عيون من حوله ويتصوّر أنه "طريدة سهلة" أو "مشروع لوطيّ". غير أنّ الحكّامة بما وفّرت له من حماية ورعاية كانت تطهّر أسباب خوفه بأن تنمّي فيه عناصر الرجولة، وأطلقت عليه "رجل البيت" وضحّت إكراماً لرجولته المنشودة.

وتكمن أهميّة الحديث عن الجسد في أنه محطة تتنازع فيها الهويّات، فقد يتحمل المرء وجعَ الختان والوسم من أجل أن يؤكّد هويته في بعض الثقافات ومنها السودان، بحيث صار الخوف على الهويّة سبب الوجع الذي يتجاوز الجسد إلى الروح يتمثّل في هيئة إحساس بالخزي. وهكذا تبدو المفارقة بين مظاهر الاحتفال

---

(١) الرواية، ص٧٧.

(٢) الرواية، ص٧٧ .

والفرح بختان آدمو مقابل الوجع الذي رافقه قيام "ست النفر" بغسل جرحه بالملح والماء، وسعى آدمو إلى إثبات رجولته من أجل علاج جرح الروح الذي وصفه دائمـًا بـِ"الجرح الغائر"(كما نسيت وجع عضوي كأنه لم يكن، على الأقل بتّ متأكداً من رجولتي التي لم يثلمها عبث الصبية الوقحين، الذين وقفوا يقهقون يوم قادتني الحكّامة إلى السوق،..... زجرت الحكّامة الأولاد وتوعّدتهم؛ فانسحبوا في ضحك مكتوم، وتركوا في ضميري جرحـًا غائراً)[١].وقد وجد في ما قدّمته والدته شفاء لجسده ليس إلاّ، لذا كان إحساسه بألم الروح طاغيـًا وأقسى من ألم الجسد.

والمفارقة أنه وجد في جسده الجرحَ والشفاء في آن، وعلى الرغم من أنه اضطُر في مرحلة من حياته إلى القول:(يخجلني جسدي)[٢] وجد في مرحلة لاحقة أنّ الجسد نفسه هو (أول من طبّب جراحي وتمرّد على وضعي بصورة ناجعة، حين لم تعد لي سيطرة على اندفاعاته وهو يكبر ويتغير)[٣] إذ تحوّل من مصدر للخجل إلى "الجسد الطبيب" كما يقول آدمو. والأمر نفسه بالنسبة لعلاج وجع الروح والضمير، لذا ظلّ جرح الضمير حيّـًا رغم حماية بابنوس ووالدته والحكامة من عبث الصبية وسخريتهم وقهقهاتهم، لأنه يرى أنّ "الذات" هي التي تعالج وتحمي من الخوف وليس "الآخر" مهما تكن أهميته ونجاعته، وحماية "الآخر "للذات لا تحقّق الأمان الداخلي.

أدرك آدمو أن ما يقهر خوفه أن يصير رجلاً بأن يمتلك في ذاته مقوّمات القوّة رغم إحساسه بوضاعة شأنه، لذا اتخذ من "شديد" الذي لا يعرف الخوف نموذجـًا. وقد تطوّر وعيُه الذي رافقه تغيّرات في جسده عبّر عنها في غير صيغة:(أغادر طفولة

(١) الرواية، ص٨٠. .

(٢) الرواية، ص٩٥ .

(٣) الرواية، ص٨٠. .

"آدمو" الخجلى؛ أصير رجلاً)[١].

ومن أسباب خوف آدمو المتصلة بهويته سعي الآخر إلى تحقيق أحلامه عبره، لذا غيّر دربه بما ينسجم مع إرادته كي يؤكد ذاته أنه لن يصير كما يريد الآخرون (لم أعد متلهفاً لتحقيق أحلام الآخرين عبري)[٢] وقد ساعده هذا الموقف أن يكون له مفهوم خاص للرجولة، فهي تعني: أن يغادر طفولته الخجلى ليصير رجلاً خالياً من الضعف الأنثوي المحيط به وأن يتمرد على وصاية الآخرين ويمتلك "حرية اختيار" من يناسبه وأن يتحول من فتى خائف إلى شاب منتِج ليصير الصغير رجلاً وأن يكون له مكان تحت الشمس.

ومثلما يكون الجسد عاراً يصير مصدر فخر، مما دفع آدمو أن يغبط "شديد" على جسده الضخم في معرض مقارنته بجسده (أخشى في أعماقي أن تقوم البنات البطالات الملعونات بمقارنة مجحفة مخجلة بين جسدي الفتي وجسده العملاق، أو يسخرن من لون عينيّ،... يُخجلني جسدي فأكفّ يدي)"[٣].

ويرى آدمو أنّ تحقيق الذات عبر الرجولة طريق محفوفة بالمخاطر، لذا راح يختار دربـاً تحتاج إلى شجاعة منقطعة النظير تؤكّد ذاته وتمحو صفحة ماضيه، وسيختبر في هذه الدرب قدراته وإمكانياته التي تخلق منه رجلاً ينتزع الاعتراف به من مجتمعه كما فعل الفرسان والعبيد والصعاليك لينتقلوا من مجتمع العبودية إلى مجتمع الحرية. وسيختبر في هذه الدرب قدرته على الصبر ومتعته بالتحدي ولذة الشجاعة والزهو بالانتصار ومتعة الخوف الذي ينشب في صدره وهو يعرض حياته

---

(١) الرواية، ص٩٠، ويقول: (نعود أدراجنا إلى بلدتنا، وفي الجيب قروش قليلة تساعد في أن يصير الصغير رجلاً)الرواية، ص٩٢ .

(٢) الرواية، ص٨٥. .

(٣) الرواية، ص٩٥.

للخطر. وقد اختار أن يخوض تجربة صيد الأفاعي القاتلة ويعدد الأسباب التي دفعته إلى هذا الاختيار الصعب في قوله وهو يصف جوهر تجربته (حين بلّل لعابها اللزج حدود ركبتي، قريباً من مهوى كفي؛ تحررت مخاوفي،... رقصت أمي مزهوة بفعلي، تقافز فتيان الخربقة الذين سخروا مني في الماضي في رقصة الطعان مبتهجين بي، وتضاربوا بالسوط ضاحكين مستعرضين صبرهم الذي لن يقارب أو يشابه صبري على الذعر من فحيح أم نوام وهي تبتلع قدمي)[1].والخلاصة أنّ الرجولة هي التي تقهر الخوف إلى جانب الإنتاج وخوض التجربة وعيش لذة الخوف والتحرّر منه بمواجهته وتحمّل الألم بشجاعة نادرة. إنّ التحرّر من الخوف كالتحرّر من العبوديّة.

وقد وجدنا في الرواية نزوعاً إلى توحّد بعض الشخصيّات مع ظواهر الكون للتدليل على أن البشر ظاهرة من ظواهره، وبالتالي كان الأولى بالبشر أن يتوحّدوا مع أبناء جلدتهم بدل أن يتصارعوا، وركّزت الرواية على تفاهم البشر مع البهيمة وتعاطفها معهم بل وتحوّلها إلى مرضعة وأمٍّ لآدمو بدل أمّه البشرية، ووصفتها بالحنان والفهم العميق والوعي والإدراك وهي من صفات العاقل في صورة تنويرية للبشر بأن يفهموا ويعوا ويدركوا كما تدرك البهيمة التي ينعتونها بعدم الفهم، واختارت الرواية أنثى الحمار للإشارة إلى دونيّة النظرة إلي الأنثى في مجتمع البشر الذكوري، كما اختارت أن يحمل اسم الابن"آدمو" للدلالة على الجنس، ومن هنا لجأت الرواية إلى أنسنة بعض ظواهر الوجود بعد أن عزّت الإنسانية في المجتمع المعاصر (تنظرنا "ترترة" بتفهّم عميق، وتشاركنا معظم طقوس يومنا، حتى عندما نتحلق للحديث أو الاستماع إلى حكاوي الحكامة، فإن "ترترة" تطرطق أذنيها

(١) الرواية، ص١٠٢-١٠٣ .

تسمع بانتباه، وقد تنهق بانسجام وتكرر نهيقها فتضحكنا)[١].كما اختارت الرواية شجرةَ الأبنوس من عالم النبات بعد أن اختارت البهيمة "ترترة" من عالم الحيوان من باب ضرب الأمثال للبشر. والعلاقة بين الأبنوس وشخصية "بابنوس" التي حملت الرواية اسمها للدلالة أنّ الكائنات الحية غير مسؤولة عن لونها وعرقها، فلماذا يمايز البشر بين بعضهم في التعامل بناء على صفات ليست من أفعالهم تجلّت في المجتمع المعاصر على شكل عنصريّة وتطهير عرقي سواء على مستوى الأفراد والأقليّات في المجتمع الواحد أو على مستوى الشعوب والأمم؟! فشجرة الأبنوس تحمل لون "بابنوس" ويشتركان في صفة التوالد والتكاثر والحياة مثلما يشتركان في اللون، وبهذا اختارت الرواية نماذج وأمثلة من الطبيعة كي يقتدي بها البشر ويطهّروا مجتمعاتهم من أمراض صنعوها هم.

وقدّمت الرواية صورة التآلف بين البشر وظواهر الطبيعة في لغة بلاغيّة وأسبغت عليها صفات إنسانيّة كما أسبغت من قبل على البهيمة، فوصفتها بأنها تمتلك حواسّ البشر ولها إيقاع وعيون وآذان تسمع بها ومشاعر تحسّ بها، فلماذا تتآلف ظواهرها ولا يتآلف البشر؟! وربما يفسّر هذا ورود أسماء حيوانات مفترسة ومؤذية في مقابل أسماء حيوانات ضعيفة مثل "النمرات الغاضبة" و"الذئبة الحذرة" و"الدجاجات الخائبة" والأرانب والخراف التي تقاد للذبح، وترترة/ البهيمة والجمل والأفعى، للتدليل على أنّ هذا العالم المعاصر أقرب إلى عالم الغابة الذي يفترس فيه القويُّ الضعيف، وهذا العالم الإنسانيّ لا يلتقي مع عالم الطبيعة "المتآلف" و"الغريب" بما يكتظ به من "أعاجيب" و"تعدّد"(إذا ران الصمت علينا سمعت هسيس الغابة واضحاً حين يموج الهواء حول أوراق الشجر أو يصنع له معبراً بين الأغصان، الكون يتنهد ويتأتئ ويتنفس، هسسس.. يمكنني سماع رجع

(١) الرواية، ص٥٧ .

ارتطام الورقة بالورقة، والنسمة بالجذع.. هسس.. يمكنني الشعور بعيون الشجر، العيون تلاحقني وتتلصص علَيّ وتواجه "شديد"، قالت الحكّامة:- لكل شيء عين ترى..... أصدح بكلمات التونسي عصراً في غابة إفريقية حية معتمة ملتفة الأشجار غامضة، ترقبنا فيها عيون حيوانات خائفة ومخيفة، ظاهرة وباطنة)[١].وبذلك قدّمت الرواية "الإنسانيّة" بديلاً عن "التوحّش" في المجتمع المعاصر.

-٥-

"السّر": تعدّدٌ في إطار الوحدة الإنسانيّة

نلتقي في هذه الرواية بشخصية حواريّة تجتمع فيها المتضادات لتؤكّد التعدّد الذي قام عليه مجتمع الحكّامة إلى حدٍّ صار فيه ثقافة؛إذ جمعت بين الفصيحة والعامية، وبين الشعر الفصيح والشعر باللغة الدارجة، وتصالحت فيها مرجعيّات فكريّة توزّعت بين: العقلانيّة والصوفيّة والشيوعية والإسلام، وتردّدت تصرّفاتها بين العقل والقلب، تلك هي شخصية "السرّ" التي تكلّمت بلسان البسطاء النابع من القلب الحسّاس (ما بعجزني الكلام الفصيح، أنا الّـ بعرفه، لكين أحب أتكلم كلام أهلنا، يعني العامية أو الدارجة، لسان الناس البسطاء، ديل الّـ كلْمَتُم طالعة من القلب، عبقرية)[٢].وفي هذا الخليط من الأفكار والثقافات نشأ"السرّ" وتربّى وكان شخصيّة مختلِفة. والشخصيات التي اختلط بها هي شخصيّات حواريّة أيضـًا رغم اختلاف المرجعيّات الفكرية إلاّ أنها تتفق جميعـًا في خدمة وطنها السودان، فقد قَبِله أستاذه النُور أن يكون شيوعيـًا رغم أنه يصلي، مثلما قَبِل هو أن يكون مسلمـًا رغم رمي التكفيريين له بالكفر (قلبي يذوب بذكر الله، كيف كافر؟)[٣]. والخلاصة أن

(١) الرواية، ص ٩٦.

(٢) الرواية، ص١٥٨ .

(٣) الرواية، ص١٧٢.

شخصيّة السرّ مثال على التعدّد في الشخصية الواحدة في مجتمع الحكامة، وهو واحد إلى جانب آخرين يقوم عليهم مجتمع الحكامة المتعدِد المختلِف الذين يشكّلون بتعدّدهم هذا وحدة جماعيّة ذات غايات عامة إنسانية.

أحسّ "السرّ" بالتوحّد مع الكون وهيّجه صياحُ الديك بوصفه أحد تجليّاته، فناجاه مناجاة حارّة باحت بأوجاعه. وهو إذ يرى أنّ هذا الديك يعيش الحريّة التي عبّر عنها بتصفيق جناحيه وصياحه العالي، وكان في الوقت نفسه مثالَ "المحلّق" في التعبير بحرية عن حبّه ومشاعره المحبوسة فإنه رأى المثالَ في الاثنين. عُني "السرّ" بصوت الديك باعتباره صوت الحريّة ورمزها واحتجاجاً على أشكال القمع الموجودة في المجتمع الإنساني. وإذ تحوّلت المشاعر المحبوسة في جوف المحلّق إلى أسئلة عذّبته عبّر عنها في صيغة تساؤل: لمَ لا يكون كالديك في مجتمعه؟ انفجر "السرّ" صائحاً بصوت عالٍ:"تاجوووووج" كما صاح الديك والمحلّق قبله (يا بوي يا ريت أقدر، غميت مع صياح الديك، حالي حال المحلّق قطع قليبه صياح الديك)[1].وقد ذكرت الحكّامة في سرديّتها عن حكاية "المحلّق وتاجوج":(كرّ يا ديك مالك تصيح؟ عارف حشاك مبرود جوفك نصيح، كرّ يا ديك، تصيح؟ ما براك تعبان)[2]. ومن المألوف في هذه الرواية تعاملُ الإنسان مع الحيوان كما عهدنا في علاقة آدمو الحميمة بالبهيمة ترترة فكانت أمّه، وفي علاقة" شديد "العدائيّة بالأفاعي حين امتهن مهنة صيد الأفاعي، وأخيراً في العلاقة بالديك.

والخلاصة أنّ الخلاص قد يكون لدى الآخر، مثلما وجد آدمو الحنانَ والعطفَ والأمومةَ في البهيمة، وكما وجد المحلّقُ الحريّةَ وصوتَ المجتمع العالي في الديك، وإذا كانت عناصر الوجود تزخر بالفضائل، فلم لا يسخّر الإنسان هذه

(١) الرواية، ص ١٨٩ .

(٢) الرواية، ص١٦٨ .

العناصر في خدمة المجتمع البشري؟!ولماذا لا تسود القيم الإنسانيّة بدل غياب المساواة والعدالة طالما أنّ الله خلقها، ولماذا يفسد الإنسان حياته؟ لذا ركّزت هذه الشخصيّة على المبدأ الإنساني طالما أن الإنسان زائل لا محالة كما تحيل إليه كلمة "زول" من دلالات (لا يدوم إلا وجهه، كل شيء صار ورا. كأن أيامي زالت، كأني أنا السرّ الأول: زول؛ زال)(١) ولمواجهة الخوف لابدّ من الحوار والتفاهم (بأنسنة "الإنسان"، وتحريره من براثن ثقافة الخوف)(٢).

يحتفى "السرّ" بالبعد الإنساني الذي عبّر عنه بتركيزه على العدالة والرحمة والإنصاف في غير صيغة (ما كلنا أولاد آدم وحَوّا..، كلنا بشر)(٣)(الثابت عندي الرحمة بالإنسان،... يا رب لماذا لا يتحسس البشر إنسانيتهم؟)(٤) ومن إنسانيّته أنه يفخر أنّ شعره صار لسان هذه الإنسانية وضد العبوديّة، وهذا يفسّر نزوعه نحو التمرّد. وبالتالى فهذا لا يعنى أنّه في تنافر تام واختلاف مع أستاذه، فهما يتفقان في حبّ الوطن السودان، وحول كثير من المبادئ والقيم كالعدالة والمساواة والرحمة، وفي أدوارهما التنويريّة باعتبارهما مثقفَين (كلنا نحبّ السودان، هو على طريقته ولو أنه يذوب؛ يموت لَمّنْ يسمع الغناي "عبد القادر سالم": مكتول هواك يا كردفان.. مكتول هواك أنا من زمان، شوفي القليب نابع حنان، مكتول هواك رغم اللى كان، رغم الضنى وهجر الحبيب في كردفان.. أسير غزال فوق القويز...)(٥).

---

(١) الرواية، ص ١٨٣.

(٢) انتقال التكنولوجيا الحديثة، بين خوفين: يقظة الآخر وسطوة القوة، محمد عبيد الله الجعيدي، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف"، بحوث محكمة (١)، ص ٣٨٧ .

(٣) الرواية، ص١٧٣.

(٤) الرواية، ص١٧٨.

(٥) الرواية، ص ١٧٤، (أكتب القصيد خجلان، بلادي أكبر من الكلام:

. . .

=

لكنه يختلف مع أستاذه في أنّ الأخير يؤمن باتخاذ العنف وسيلةً للتغيير ونهجًا سياسيًّا، مؤكّداً بذلك ومحتجّـًا على ما تلجأ إليه بعض الأحزاب العربيّة من عنف ضد معارضيها بشكل يخالف الأفكار التى تنطلق منها قبل تولّيها الحكم والسلطة، وقد صارت مثل هذه الأحزاب من مصادر القلق والخوف في مستواها السياسى إلى حدّ شاع فيه مصطلح "التصفية الجسدية" في قواميسها مما جعل الحاجة ملحّة إلى تطهير البيئة الثقافية العربية مما فيها من عنف مورس ضد المثقفين وأصحاب الرأي والمعارضين[1].وتميّزت هذه السلطة باختراع طرق تعذيب للجسد حين جعلته تعذيبـًا ناعمـًا لا يحمل آثارها ويخفي بشاعتها في الوقت

=

ونقول بكره
الراجي سحابة تتدفق
تملّي يدين الشفع خير.
تروي تراب الفقر
والناس تمشي لقدّام
خيول ما تعرف لجام
ما طاطت غير في صلاة.
ودارفور الغنية الفقيرة
تعاين كيف النيل يترقرق
وكيف بنسوّي.
لا تقول بلدنا مات وشلنا الفاتحة.
الخطوة لِقدّام
أنحنا دوب اتولدنا
الخطوة لِقدّام)الرواية، ص١٧٤ .

(١) فلسفة الجسد والتفكير الإنساني (رؤية عربية)، د. سيار الجميل، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد (٤)، مجلد (٣٧)أبريل-يونيو، الكويت ٢٠٠٩، ص ١٤٤ .

نفسه[١]. ولم يقف الأمر عند الاختلاف بل رفضَ الثأرَ والانتقامَ في خطاب أستاذه (سيأتي يوم نسوس فيه البلاد ونجازي مَنْ ظَلَم)[٢] لأنه يؤمن أنّ:(الإنسان أثمن رأسمال في الوجود، وسرْ في طريقك وَدَعْ الناس يسيرون)[٣]،وعبّر عن ذلك في أكثر من صيغة:(الانتقام ليس في أجندتي، السودان ما سجن ولا أوضة بترباس)[٤] (فالبشرية لن تنجو أو تتوقف عن أطماعها إذا حفرنا خنادق تعزلنا بعضنا عن بعض، ولا بدّ لها من تشذيب أفكارها ونصوصها)[٥] وظل يؤمن بمستقبل السودان الحتميّ المشرق.

أمّا بالنسبة إلى "باسالم" العربيّ اليمانيّ فهو درسٌ في كيف يمكن للمرء أن يعيش في ظلّ أكثر من ثقافة، فبالاستحضار ظلّ اليمن حيّاً في كلّ فعلٍ يفعله، واستخدمَ التذكّرَ وفتحَ السردَ على الماضي ليطلّ على عالمه وإن كان قاسياً وليؤكّد أنّ التعدّد لا يلغي الهويّة، وأنّ الخصوصيّة لا تلغيها الجغرافيا والزمنُ والاختلافُ كما برهنت عليه تجربتُه، فالهويّة عنده ليست شكلاً أو صورة بل روحُ انتماء تربط الإنسان بوطنه حتى لو كان بعيداً، وهي التي جعلت اليمن حيّاً في ذاكرته (لم نعدم نحن أيضاً مَنْ يأتينا بالنبتة؛ فنستحلب ماءها، ونشمّ فوحَ اليمن)[٦] و (أكفّر عن ذنبي بمفارقة اليمن بصنعِ يمنٍ عائلي من أواصر النسب والمصاهرة،...، وشدو "أبو بكر سالم" يحفر في فؤادي: من يشبهك من؟.. أنت الحضارة، أنت المنارة، أنت الأصل

---

(١) عنف على الجسد، د. عبد الرحمن التليلي، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد (٤)، مجلد (٣٧)أبريل-يونيو، الكويت ٢٠٠٩، ص١٦٤ .

(٢) الرواية، ص١٧٧.

(٣) الرواية، ص١٧٦.

(٤) الرواية، ص ١٧٧.

(٥) الرواية، ص ١٧٧.

(٦) الرواية، ص ٢١٦ .

والفصل والروح والفن، أمي يا أمي اليمن)[١].و"باسالم" أيضـًا نموذجٌ للشخصية التي تتمرّد على الجغرافيا والزمن لتحقّق هدفها في بناء دنيا جديدة، وصار البحثُ عن"المغايرة" عنده حلمـًا تَمثّلَ في بحثٍ عن: "امرأة الحكايات" و"المرأة القوية" و"المرأة الأسطوريّة" و"المرأة المغايرة" و"الدنيا الجديدة" و"الفرصة".

ويطيب لي أن أختتم هذه الدراسة بما قالته الروائيّة عن روايتها في شهادة نقدية لها،إذ قالت (وستظلّ "بابنوس" بالنسبة إليّ صرخةَ المظلوم في البريّة، صرخة حاولت أن أصل بها إلى أسماعكم، وأنا أعلم أن الضجيج الذي يصمّ الآذان والقلوب اليوم قد لا يتيح لها الوصول كما يجب، ولكن قدرنا أن نلتقط تلك الصرخات ونضعها أمام منجزنا الحضاري؛ لنحاسب بها أنفسنا من ناحية ولننتبه لما يحيق بنا من ناحية أخرى)[٢].

---

(١) الرواية، ص٢١٧.

(٢) شهادة في التجربة الروائيّة، سميحة خريس، المنتدى، المجلد الثلاثون (١)؛ العدد (٢٦٢)، منتدى الفكر العربي، الأردن-عمّان، صيف ٢٠١٥، ص٢٠٤.

خاتمة

انتهت الدراسة إلى أنّ للخوف دوراً في بناء مواقف الإنسان ورسم علاقاته وتوجيهها. والخوف دوائر تتسع لتشمل الأمم والشعوب، وهو ظاهرة وجوديّة توجد حيث يوجد الإنسان، له إيجابيات وسلبيات. وتبيّن أيضـاً أن الإنسان استخدم الخوف معياراً لتصنيف البشر والتمييز بينهم واقتراف ممارسات خارجة عن الطبيعة الإنسانية كالتمييز العنصري واللوني والعرقي. وتبيّن أنّ الإنسان هو مصدر خوف أخيه الإنسان، فهو الخوف الحقيقي، لذا اتسمت العلاقة بين البشر أحيانـاً بالصراع والقتال والحرب ومن هنا شاع التهجير والترحيل. وقد نجحت الروايةُ في تقديم نموذج مجتمع التعدّد والاختلاف من خلال مجتمع الحكّامة باعتباره حلاًّ وخلاصـاً للمجتمع الذي يقوم على أحاديّة القوميّة واللون والجنس والحزب والأيديولوجيا.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

١- القرآن الكريم.

٢- رواية"بابَنوس"، سميحة خريس، منشورات ضفاف- الرياض، ط١، بيروت، ١٤٣٥ هـ- ٢٠١٤م.

ثانياً: الكتب:

١- بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، د.حميد لحمداني، ط٣، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ٢٠٠٠ م.

٢- الخوف داء ودواء، يحيى عرودكي، دمشق ١٩٩٦ م.

٣- الخوف وآفاق المستقبل، د.عقيل حسين عقيل، شركة الملتقى للطباعة والنشر، ط١، بيروت –لبنان، ٢٠١١ م.

٤- السردية العربية الحديثة، د.عبد الله إبراهيم، المركز الثقافي العربي، ط١، - الدار البيضاء- المغرب، ٢٠٠٣ م.

٥- سوسيولوجيا الرهبة الأنا القيوميّة وأنماط ثقافة الخوف/ دراسات فكرية، منير الحافظ، المايا للدراسات والنشر والتوزيع، محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، دمشق –سوريا، ٢٠١١ م.

٦- غابة الحقّ، فرنسيس فتح الله مرّاش، دار الحمراء، بيروت، ١٩٩٠م.

٧- النسق الثقافي، قراءة ثقافيّة في أنساق الشعر العربي القديم، يوسف عليمات، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد- الأردن، ٢٠٠٩م.

٨- النقد الثقافي:قراءة في الأنساق الثقافية العربية، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠١ م.

ثالثاً: مؤتمرات ودوريّات ومجلاّت وصحف:

١- استبطان الخوف كعادة! محمد نعيم فرحات، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر: ثقافة الخوف، ٢٤- ٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦ بحوث محكمة (١) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا -كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧م.

٢- الإسلام بعيون غربية؛ الخوف والتزييف، يحيى الشيخ صالح، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤- ٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦م بحوث محكمة (١) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا -كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧م.

٣- انتقال التكنولوجيا الحديثة، بين خوفين:يقظة الآخر وسطوة القوة، محمد عبيد الله الجعيدي، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤- ٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦ بحوث محكمة (١) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا -كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧ م.

٤- الأيدولوجيا والخوف، د.أحمد برقاوي، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤- ٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦ بحوث محكمة (١) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا -كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧ م.

٥- "بابَنوس"والفصاحة الجديدة، د.مها العتوم، صحيفة"الرأي"- الملحق الثقافي، الأردن- عمّان، الجمعة١٨/ ٤/ ٢٠١٤م.

٦- تجليات الخوف في الصحافة:بناء الخوف وانكسار البنية القيمية في الصحافة العربية، عبد الرحمن عزي، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤- ٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦ بحوث محكمة (٢) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا-كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧م.

٧- تطور مفهوم الجسد، من التأمل الفلسفي، إلى التصور العلمي، د.يوسف تيبس، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد (٤)، مجلد (٣٧)أبريل- يونيو، الكويت ٢٠٠٩ م.

٨- تفكيك دولة الخوف والتخويف (مدخل)، عز الدين مناصرة، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤- ٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦ بحوث محكمة (١) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا -كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧م.

٩- ثقافة الخوف في الرواية العربية الحديثة، إبراهيم السعافين، روايتا"أمريكانلي"و"مريم الحكايا"نموذجاً، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤- ٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦ بحوث محكمة (٢) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا - كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧ م.

١٠- ثقافة الخوف...من البطش إلى التدجين!:دراسة في نموذجين من الرواية العربية، علي محمد عودة، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة

الخوف، ٢٤- ٢٦ نيسان (أبريل) ٢٠٠٦ بحوث محكمة (٢) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا -كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧م.

١١- ثقافة الخوف.. وآليات صناعة التغيير بين الداخل والخارج، محمد صالح المسفر، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤-٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦ بحوث محكمة (١) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا -كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧ م.

١٢- الجسم والجسد والهوية الذاتيّة، د.عز العرب لحكيم بناني، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد (٤)، مجلد (٣٧)أبريل- يونيو، الكويت ٢٠٠٩ م.

١٣- الخوف من الفن... الخوف في الفن، عرفات النعيم، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤- ٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦ بحوث محكمة (٢) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا -كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧ م.

١٤- رواية"بابنوس"لسميحة خريس في الخطاب المعرفي (قراءة سوسيوتاريخية)، عبد الله رضوان، المنتدى، المجلد الثلاثون (١)؛ العدد (٢٦٢)، منتدى الفكر العربي، الأردن- عمّان، صيف ٢٠١٥م.

١٥- سميحة خريس ولعبة التقابلات الثنائيّة في روايتها"بابنوس"، دة.رزان إبراهيم، المنتدى، المجلد الثلاثون (١)؛ العدد (٢٦٢)، منتدى الفكر العربي، الأردن- عمّان، صيف ٢٠١٥م.

١٦- شعريّة الخوف: قراءة في شعر يوسف الصائغ، علي جعفر العلاق، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤- ٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦ بحوث محكمة (٢) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا -كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧ م.

١٧- شهادة في التجربة الروائيّة، سميحة خريس، المنتدى، المجلد الثلاثون (١)؛ العدد (٢٦٢)، منتدى الفكر العربي، الأردن- عمّان، صيف، ٢٠١٥ م.

١٨- صناعة البيئة الثقافية للخوف، فؤاد إبراهيم، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤- ٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦ بحوث محكمة (١) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا -كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧ م.

١٩- صناعة الخوف في المؤسسة الإعلامية:الحرب على العراق نموذجاً، حلمي ساري، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤- ٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦ بحوث محكمة (٢) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا -كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧ م.

٢٠- ضريبة"السعادة":الإشهار وتوثين الجسد، د.الصادق رابح، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد (٤)، مجلد (٣٧)أبريل- يونيو، الكويت ٢٠٠٩ م.

٢١- ظاهرة الإسلاموفوبيا/ قراءة تحليلية، خالد سليمان، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤- ٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦ بحوث محكمة

(١) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا –كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧ م.

٢٢- العرب والخوف من العولمة، نحو سوسيولوجيا جديدة للمجتمع المذعور، سالم ساري، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤-٢٦نيسان (أبريل) ٢٠٠٦ بحوث محكمة (١) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا –كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧م.

٢٣- عنف على الجسد، د.عبد الرحمن التليلي، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد (٤)، مجلد (٣٧) أبريل- يونيو، الكويت ٢٠٠٩ م.

٢٤- فلسفة الجسد والتفكير الإنساني (رؤية عربية)، د.سيار الجميل، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد (٤)، مجلد (٣٧) أبريل- يونيو، الكويت ٢٠٠٩ م.

٢٥- مستويات حضور الجسد في الخطاب القرآني (دراسة نصيّة)، د.محمد إقبال عروي، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد (٤)، مجلد (٣٧) أبريل- يونيو، الكويت ٢٠٠٩ م.

٢٦- مصدر الخوف:الإسلام، أم الغرب؟، مازن صلاح مطبقاني، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤- ٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦ بحوث محكمة (١) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا –كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧ م.

٢٧- من الخوف إلى التخويف:مساهمة في تعريف ثقافة الخوف، الطاهر

لبيب، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤- ٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦ بحوث محكمة (١) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا -كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧م.

٢٨- هاجس الخوف في الرواية الخليجية، الرشيد بوشعير، "مؤتمر فيلادلفيا الدولي الحادي عشر:ثقافة الخوف، ٢٤- ٢٦نيسان (أبريل)٢٠٠٦ بحوث محكمة (٢) تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع، عزالدين المناصرة، محمد عبيد الله"، جامعة فيلادلفيا -كلية الآداب والفنون، منشورات جامعة فيلادلفيا ٢٠٠٧م.

Revelations of Fear in "Babanus" Novel:A Cultural Reading

Dr Zuheir Mahmoud Obeidat

Hashemite University, College of Arts,

Arabic Language and Literature

Al-Zarqaa', Jordan

Abstract

This study focuses on the concept of fear as a phenomenon, and its features related thereto, its causes, and its impact on individuals and groups. This notion is a feature of the novel "Babanus" by Samiha Khrais who plans to trace such issues. The novel is also based on the vision of the contemporary Man with regards to how Man sees cosmos, color, ethnicity, geographical vision and how this has been converted to sources of fear by taking it as a criterion for racial and ethnic discrimination. Therefore, it is engaged in looking for a community of pluralism and diversity to confront the society which is based on one spectrum as with what is going on in the Sudan's region "Darfur" in particular and how the officials attributed the reasons of the conflict to pluralism instead of cooperation and brotherhood. Thus, the society is ruled by pluralism as an example of a strong society versus a society with a mono-vision. From such a point of view, the ruling of pluralism will give momentum to the strength of the society versus the society of a mono-vision. This study also discusses the relationship of the West

with others and the illnesses of what is called 'modern civilization' which looks at the other parties from an investment perspective.

Therefore, human values have been sacrificed and transformed such values to mere commodities and things stacked for trade transactions, and considered others as inferior objects, numbers, and a subject that fits in only for trading truncated from his/her identity. The study has focused on the forms of artistic discourse, whereby the novel appeals to the body discourse, color, vision, dream, memory, departure, silence, shaping, image, etc. It concludes with the savagery relationship and struggle which have become the closest and evidenced as a relation amongst people who are now engaged in internal and local conflicts, launching wars and colonialism on the level of states and nations. The study highlights text of critics where a living example has been exposed that people will possibly cause the human society to be based on plurality if wisdom and prudent government policy prevail which will promise to have a humanitarian community rather than brutality and tyranny. Hence, the novel calls for the humanization of the human values which are the most notable features of the author's critical thesis.

Key words:

"Babanus" novel, Samiha Khreis, Darfur in the novel, fear in the novel, body, color, other, racial discrimination, ethnic discrimination, society of pluralism

ثالثًا:

الدراســات الاجتماعية

علاقة السلطان صلاح الدين الأيوبي بكونت طرابلس ريموند الثالث «جانب من جوانب العلاقات السياسية والعسكرية الإسلامية-الفرنجية (الصليبية)»

(٥٨١-٥٨٣هـ/١١٨٥-١١٨٧م)

د. لؤي إبراهيم بواعنة، أستاذ مشارك
جامعة البلقاء التطبيقية، كلية عمان الجامعية/ قسم العلوم الأساسية
drloaybawaneh@yahoo.com

د. محمد محمود العناقرة، أستاذ مشارك
جامعة اليرموك، كلية الآداب/ قسم التاريخ
dr.anagreh72@yahoo.com

تاريخ التحكيم: ١٩/ ٨/ ١٤٣٧ تاريخ الإجازة: ٢١/ ١١/ ١٤٣٧

المستخلص:

يعالج هذا البحث جانبا مهما من جوانب علاقة المسلمين بالفرنج (الصليبيين)، في فترة حرجة من تاريخ ذلك الصراع وتحديدا قبيل معركة حطين المصيرية، وأثناءها، والمتمثلة بعلاقة السلطان صلاح الدين الأيوبي بالكونت ريموند الثالث، كونت (صاحب) طرابلس، حيث كشفت الدراسة بدايات وأصول

تلك العلاقة مع بيان الهدن الموقعة بين المسلمين والفرنج وظروفها. وعرضت الدراسة للظروف السياسية الصعبة لمملكة بيت المقدس حيث الانقسام والخلافات التي قادت الكونت ريموند الثالث للاتصال بالسلطان صلاح الدين والاستعانة به، مبينة الفوائد السياسية والعسكرية التي جناها صلاح الدين الأيوبي للمسلمين، وذلك بعرض مفصل لغارة ولده الملك الأفضل على أرض الفرنج، بعلم الكونت ريموند الثالث وتأييده، مبرزة أهميتها وظروفها وشروطها راصدة آثارها على الجانبين الإسلامي والفرنجي، كما كشفت الدراسة عن مواقف الكونت ريموند الثالث قبيل معركة حطين، وأثناءها تجاه المسلمين لدورها في رسم علاقته بهم، والصورة التي حاكها الفرنج عنه، حيث عالجت الدراسة تلك الإشكالية من خلال تسليطها الضوء على الروايات العربية والفرنجية وتحليلها ومقارنتها.

الكلمات المفتاحية:

صلاح الدين الأيوبي، ريموند الثالث، الفرنج، كونت طرابلس، العلاقات الصليبية الإسلامية.

تمهيد

راوحت علاقة السلطان صلاح الدين الأيوبي بالفرنج بين نصر مؤزر عليهم، وبين هزيمة منهم، وتعددت اتفاقيات الصلح، والهدن المعقودة بينهما حسب الظروف السياسية والعسكرية في تلك المرحلة، وكانت أول هدنة تعقد بين صلاح الدين وريموند الثالث (Raymond III)[١] صاحب طرابلس في عام ٥٧١هـ/ ١١٧٥م، عقب دخوله للشام وتملكه بعض مدنها[٢]. وعندما عظم ملكه، وعزم على التوجه إليهم خافه الفرنج، فأرسلوا إليه يطلبون الهدنة فأجابهم وصالحهم[٣].

وفي عام (٥٧٣هـ/ ١١٧٧م) كسر الفرنج السلطان صلاح الدين في الرملة[٤]

---

(١) هو آخر حكام طرابلس من الأسرة التولوزية والتي حكمت كونتية طرابلس ثمانين عاما، وأطولهم مدة في الحكم بستة وثلاثين عاما، وقد مرت فترة حكمه بتطورات سياسية وعسكرية هامة، حيث وقع أسيرا بيد نور الدين محمود أحد عشر عاما، ثم أصبح وصيا على ملك بيت المقدس بلدوين الخامس، حيث رشح لأن يكون ملكا على مملكة بيت المقدس كما كان صاحب طبريا بحكم زواجه من أشيفيا أرملة أمير الجليل، وكان من أكبر الإقطاعيين التابعين لملك القدس، وعرف برباطة الجأش، ومارس سياسة المصالحة مع المسلمين بحكم معرفته الجيدة بهم باعتباره كان أسيرا لديهم مدة طويلة. انظر: وليم الصوري، تاريخ الحروب الصليبية، ج٥، ص٩٧٤-٩٧٧ ابن الأثير، الكامل، مج١٠، ص٤٧٥، ج١١، ص٧-٨، تدمري، تاريخ طرابلس، ج١، ص٣٦٤، البيشاوي، نابلس، ص١١٧، شاهين، هدنة الرملة والظروف المحيطة بها، ص٣٦٦، ماير، تاريخ الحروب الصليبية، ص١٨٨، دويكات، إقطاعية شرق الأردن في عصر الحروب الصليبية، ص١١٠، بابا، طرابلس في التاريخ، ص٥٤-٥٥.

(٢) انظر: نزول ريموند الثالث على حمص وهروبه عند سماعه بتوجه صلاح الدين إليه. ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٤١٩.

(٣) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٤٣٥ انظر أيضا: وليم الصوري، تاريخ الحروب الصليبية (فيما وراء البحار)، ج٥، ص٩٧٨ حيث أطلق السلطان الكثير من الرهائن للكونت ريموند الثالث صاحب طرابلس. انظر أيضا: شاهين، هدنة الرملة والظروف المحيطة بها، ص٣٦٦.

(٤) ابن شداد، النوادر السلطانية، ص٥٣، ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص٥٨-٦١.

ونتيجة اعتداءاتهم على المسلمين رتب السلطان صلاح الدين في عام (٥٧٤هـ/ ١١٧٩م) عددا من أمرائه للتصدي لقومص[١] طرابلس بعد غدره بجماعة من التركمان بطرابلس بعد أن أعطاهم أمانا كما يشير العماد الأصفهاني[٢]. ولكنه عاد وانتصر عليهم في شهر محرم من عام (٥٧٥هـ/ ١١٧٩م) في معركة مرج عيون حيث قام بأسر عدد من فرسانهم وشجعانهم[٣] ثم نجح في تخريب حصن بيت الأحزان لضرره على المسلمين[٤] في شهر ربيع الأول بنفس العام حيث ملكه، وأسر كل من فيه[٥] ثم هاجم أسطوله ميناء عكا في جمادى الأولى من نفس العام، كما

---

(١) هي تعريب حرفي للفظة اللاتينية (comes) أي الأمير، ومعناها الأصلي في اللاتينية "الرفيق"، لأنه في بادئ الأمر كان يرافق الملك في حروبه وتنقلاته، ثم سمي بالأمير، وتختلف المراجع في رسم هذا اللفظ مفردا وجمعا، ولفظة (comes) هي التي حورت في اللغة الفرنسية إلى (comte) وهذه ما اعتادت نفس المراجع أن تعربها إلى "كد"، واختلفوا في رسمه فهو عندهم كند، وقد يجمعونه على كنود. وهو اللفظ الذي اعتاد الكتاب المحدثون أن يرسموه هكذا "كنت" أو "كونت"، ومعنى اللفظين واحد وهو الأمير. وإنما الأول مأخوذ عن اللاتينية (comes) والثاني عن الفرنسية (comet). ابن واصل، مفرج الكروب، ج١، ص٧٣ (هامش المحقق)، ابن شداد، النوادر السلطانية، ص٧٧ (هامش المحقق).

(٢) أشار العماد الأصفهاني أن الفرنج في هذه السنة رأوا أن يرعبوا المسلمين في كل ناحية خوفا من اجتماعهم، فغدر القومص بطرابلس بجماعة من التركمان بعد الأمان، فرتب السلطان ابن أخيه تقي الدين عمر في حماه ومعه شمس الدين بن المقدم، وسيف الدين علي المشطوب، وابن عمه ناصر الدين في ثغر حمص في مقابلة القومص، وكتب لأخيه العادل-نائبه بمصر-أن ينتخب له من العسكر ألف وخمسمائة فارس ليتقوى بهم مع عسكر الشام على العدو. أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٨-١٩.

(٣) أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٩-٢٠، ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص٧٥-٧٧.

(٤) جمع حزن وهي ضد الفرح، بلد بين دمشق والساحل سمي بذلك لأنهم زعموا أنه كان مسكن يعقوب أيام فراقه ليوسف، كان الإفرنج عمروه وبنوا به حصنا، فتحه السلطان عام ٥٧٥هـ/ ١١٧٩م. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج١، ص٤٠٨.

(٥) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٤٥٥-٤٥٧، انظر أيضا: أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص٢٤-٣١.

أشار القاضي الفاضل في إحدى رسائله[١]. مما اضطر بلدوين الرابع (Baldwin IV) ملك بيت المقدس لعقد هدنة معه عام (٥٧٦هـ/ ١١٨٠م)، وكانت خاصة ببيت المقدس ومدتها سنتان ولم تدخل طرابلس بها، فوجه السلطان هجماته لطرابلس مما جعل أميرها ريموند الثالث يعقد هدنة مشابهة مع السلطان صلاح الدين الأيوبي مدتها خمس سنوات (١١٨٠-١١٨٥)[٢]. إلا أن رينالد شاتيون (De chatillon) قام بنقض الهدنة مع بيت المقدس عام (٥٧٧هـ/ ١١٨١م) إثر اعتراضه قافلة تجارية للمسلمين كانت متجهة لمكة، وأبلغ السلطان صلاح الدين الملك بلدوين الرابع بنقض رينالد شاتيون للهدنة، وبادله السلطان صلاح الدين ذلك باحتجازه عددا من الحجاج في قافلة قرب دمياط، وفي هذا نقض للهدنة بين الطرفين وإعلان للحرب بينهما[٣].

❐ الظروف السياسية لمملكة بيت المقدس عند وفاة الملك عموري الأول وأثرها في المسلمين في علاقة ريموند الثالث بصلاح الدين الأيوبي:

يعد عام ٥٨٢هـ/ ١١٨٦م تاريخا مهما بالنسبة للفرنج والمسلمين، ولكنه كان للمسلمين أكثر أهمية منه للفرنج، لأنه كان مقدمة لمعركة حطين[٤]، حيث

---

(١) أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص٣٠، رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٦٧٩.

(٢) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٤٦٤، أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص٣٧، ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص٩٧، أبو الفتوح، العلاقات بين الأيوبيين وسلاجقة الروم، ص٢٠٠ رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٦٧٩-٦٨٠، زابوروف، الصليبيون في الشرق، ص١٩٠، ماير، تاريخ الحروب الصليبية، ص١٩٣، جبران، دراسات في تاريخ الأيوبيين والمماليك، ص٩٤-٩٥.

(٣) رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٦٩٧-٦٩٨.

(٤) بعد أخذ السلطان لطبريا، التقى الطرفان على سطح جبل طبرية الغربي، وتصادما بأرض لوبيا صبيحة يوم الرابع والعشرين من ربيع الآخر من عام ٥٨٣هـ/ ١١٨٧م، ثم اختار المسلمون موقعا للمعركة فتركوا البحيرة وراءهم، فأصاب الفرنج العطش، ثم اضطرهم المسلمون للجوء لجبل حطين =

برزت فيه نذر الحرب وظهرت مقدمات الهزيمة للفرنج، ففي الوقت الذي عاش المسلمون وحدتهم وأنجزوها في المنطقة العربية دخل الفرنج في خلافاتهم وانقسموا في بيت المقدس لمعسكرين اثنين مختلفين في الفكر والرأي[١].

وقد شكلت العلاقة بين ريموند الثالث صاحب طرابلس والسلطان صلاح الدين الأيوبي نموذجا حيا ومهما للعلاقة بين الفرنج والمسلمين خلال تلك الفترة التي تراوحت طبيعتها بين السلم والحرب، والتي كان لها أهميتها.

ويعود سبب الاتصال بين القومص ريموند الثالث صاحب طرابلس وصلاح الدين الأيوبي في هذه الفترة إلى خلافات بين القومص وملك بيت المقدس غي[٢] لوسينان (Guy Lusiginan) إزاء مسألة الحكم وولاية بيت المقدس، والتي تعود جذورها إلى وفاة الملك عموري الأول (Amaury) الذي توفي عام (٥٦٩هـ/ ١١٧٤م) تاركا من بعده ولدا يعرف بالمجذوم[٣] وهو بلدوين الرابع ملك بيت المقدس الذي خلفه في حكم مملكة بيت المقدس، إلا أنه لم يعمر طويلا في الحكم فقد نخر المرض به ومات بعد عشر سنوات[٤] ولم يكن له إخوة يخلفونه في

=

ليعصمهم من البلاء بعد الهزيمة فتبعهم المسلمون وكانت النار تضرم حولهم فهلكوا وتساقطوا من التل. العماد الأصفهاني، الفتح القسي، ص٥٧-٦١، سبط ابن الجوزي، ج٨، ق١، ص٣٩٢، ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص١١٢٩.

(١) قاسم، في تاريخ الأيوبيين والمماليك، ص٥٦.

(٢) عرف بالمصادر العربية بـ: "كي". أنظر: ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٢٧، ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص١٩٢.

(٣) وليم الصوري، تاريخ الحروب الصليبية (فيما وراء البحار)، ج٥، ص٩٧١-٩٧٢، أمبرويز، صليبية ريتشارد قلب الأسد، ج٣٢، ص١٣٦١، العماد الأصفهاني، الفتح القسي، ص٥٣.

(٤) وليم الصوري، تاريخ، ج٥، ص٩٧٣ العماد الأصفهاني، الفتح القسي، ص٥٣، أنظر أيضا: أبو الفتوح، العلاقات بين الأيوبيين وسلاجقة الروم، ص٢٠٦.

الحكم بل كان له أختان وهما: الصغرى وتدعى إيزابيلا وتزوجت من البارون همفري الرابع دي تيرون، والثانية وهي الكبرى سبيلا (Sibylla Queen)، وتزوجت من الكونت وليم دي مونتفرات الملقب بصاحب السيف الطويل، وصاحب يافا(١).

وقد رد رنسيمان فكرة وصاية عرش بيت المقدس لريموند الثالث لوصية من الملك بلدوين الرابع نفسه وذلك لشعوره بدنو أجله حيث كان مدركا لنفوذ أمه وأصدقائها، ولذلك أرسل وراء ابن خالته ريموند الثالث كونت طرابلس عام (٥٨١هـ/ ١١٨٥م) يدعوه لتسلم إدارة المملكة وأعلنه وصيا أمام مجلس البارونات فتقرر أن يخلفه على العرش ابن أخته الصغير، كما قرروا عدم تولية غي لوسينان الوصاية، بل ينبغي أن تكون من نصيب ريموند الثالث كونت طرابلس وعلى أن يحوز بيروت مكافأة له على خدمته ببيت المقدس، وتم تتويج بلدوين الخامس قبل وفاة خاله، ولم يلبث أن توفي الملك بلدوين الرابع في مارس (٥٨١هـ/ ١١٨٥م) أي بعد أسابيع من تتويج ابن أخته(٢).

أما بالنسبة لعلاقة الكونت ريموند الثالث بمملكة بيت المقدس، وطبيعة الدور الذي لعبه بوراثة العرش فيها، فقد كان مؤثرا خاصة أثناء حياة الملك بلدوين الرابع ملك بيت المقدس، إذ كان وصيا على ملك بيت المقدس وصاحب رأي عنده، كما عد من أكفأ رجال الفرنج آنذاك(٣) وقد أكد ابن الأثير ذلك بإشارته أنه قام

---

(١) أمبرويز، صليبية ريتشارد قلب الأسد، ج٣٢، ص١٣٦٢، أنظر أيضا: عاشور، الحركة الصليبية، ج٢، ص٧٣٨.

(٢) رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧١٥-٧١٦، انظر أيضا: العماد الأصفهاني، الفتح القسي، ص٥٣، البيشاوي، نابلس، ص١١٦-١١٧.

(٣) باركر، الحروب الصليبية، ص٨٠.

بسياسة الملك وتدبير أموره كما شهد له، بأنه لم يكن في ذلك الوقت أكثر منه شأنا، ولا شجاعة منه، ولكنه أظهر طمعا بالملك لصغر سنه، وتوافق ذلك مع رغبته بوفاة الصغير(١).

بدأت الخلافات في مملكة بيت المقدس حول العرش تظهر للملأ بعد وفاة الملك بلدوين الرابع "المجذوم" وتولية الحكم ببيت المقدس لابن أخته الصغير السن المعروف بـ بلدوين الخامس (Baldwin V) ابن سبيلا الذي كان وريثا للعرش(٢). وتمثل ذلك بما أظهره ريموند الثالث من طمع في الملك، واستقلال به، إلا أن الداوية(٣) كانت تقف له بالمرصاد بقولهم له: "يلزمك العمل بشرط الوصية"(٤). إلا أن معارضتهم له دعته للبحث عن حليف للانتقام منهم ومن غيرهم من البارونات، فبادر بالاتصال بالسلطان صلاح الدين الأيوبي(٥).

وبموت الملك بلدوين الخامس في مدينة عكا عام ٥٨٢هـ/ ١١٨٦م نشبت

---

(١) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٢٦.

(٢) ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص١٨٤-١٨٥، أمبرويز، صليبية ريتشارد قلب الأسد، ج٣٢، ص١٣٦١، انظر: Holt, The Age of Crusades, p56

(٣) الداوية: هم فرسان الداوية Knight Templar، وتعود فكرة إنشاء هذه الطائفة لفرقة دينية عسكرية نشأت على يد فارس من شمبانيا، استطاع إقناع الملك بلدوين الأول بإنزال عدد من الجند لساحة المعبد بالمسجد الأقصى، وخضع فرسان المعبد بداية لقاعدة البندكتيين ثم أصبحوا طائفة مستقلة، واتخذوا الصليب الأحمر شعارا لهم وتحول دورهم من دور ديني وتطهير للطريق المؤدي لبيت المقدس من قطاع الطرق إلى عمل عسكري، وأطلقوا على أنفسهم أتباع جنود السيد المسيح الفقراء، وأقسموا منذ اللحظة الأولى على تجريد سلاحهم ضد المسلمين فصبغوا بصفة الحرب والقتال واشتركوا بالحملات العسكرية. انظر: البقلي، التعريف بمصطلحات الأعشى، ص١٩. صفاء إبراهيم، مملكة بيت المقدس الصليبية في عهد الملك بلدوين الثاني، ص١٩٤-١٩٥.

(٤) العماد الأصفهاني، الفتح القسي، ص٥٣-٥٤.

(٥) العماد الأصفهاني، الفتح القسي، ص٥٤.

الخلافات في المملكة اللاتينية ببيت المقدس علنا، إلا أن تلك التطورات لم تكن في صالح الكونت ريموند الثالث صاحب طرابلس، إذ انتقل الملك لأم بلدوين الخامس سبيلا، فأضعف ذلك سلطته، بأن أجمع الفرنج عليها، وقامت بدورها بدعوتهم لنقل الملك لزوجها (جاي) غي لوسينان(١) فهو برأيها أقدر بالملك، وأجدر به منها، وتمثل ذلك بدعوتها لعقد اجتماع حضره القسوس والرهبان والإسبتارية والداوية والبارونية، وتم به تنصيبه ملكا، حيث وضعت التاج على رأسه، ووافقها الجميع على ذلك، وأعلنوا طاعتهم لأمرها ودانوا له، فعظم ذلك على ريموند الثالث صاحب طرابلس الذي بدوره استشاط غضبا(٢) لأن أحلامه في الملك قد تبددت لقول ابن الأثير: "فانتقل الملك إلى أمه، فبطل ما كان القمص

---

(١) تجمع المصادر العربية والفرنجية أن الملكة سبيلا أعجبت بعد وفاة زوجها وليم دي مونتفرات بشخص قادم من الغرب اسمه غي لوسينان، بينما كان ولدها طفلا، ثم تزوجته ونقلت له ملك مملكة بيت المقدس. انظر: أمبرويز، صليبية ريتشارد قلب الأسد، مج٣٢، ص١٣٦١، ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٢٧. انظر أيضا: عاشور، الحركة الصليبية، ج٢، ص٧٣٨. ويقال إنه جاء من فرنسا فارس اسمه أملريك وكان لامعا فلما مات همفري صاحب تبنين تقرر تعيينه كندسطبلا للمملكة، وكان له بفرنسا شقيق اسمه جاي لوزيجنان، فأخذ أملريك يتحدث لسبيلا عن الصفات النادرة لهذا الشاب، وما يتسم به من طلعة وسحر وجمال، حتى دعته للقدوم لفلسطين، وعندما اكتشفت جماله أعلنت عزمها على الزواج منه. أنظر: رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٦٨٤، أنظر: قاسم، في تاريخ الأيوبيين والمماليك، ص٥٦.

(٢) العماد الأصفهاني، الفتح القسي، ص٥٤، ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٢٦، أمبرويز، صليبية ريتشارد قلب الأسد، ج٣٢، ص١٣٦٢، أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٨٩-٣٧٩٠، رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٢٢-٧٢٣. أشار رنسيمان أن أن جوسلين خدع ريموند الثالث بإقناعه التوجه لطبريا لدعوة بارونات المملكة للاجتماع حتى أعلن سبيلا ملكة فخدعه بذلك، وعندما علم ريموند الثالث بذلك توجه لنابلس وطالب بعقد جلسة للبارونات للمطالبة بحقه ولكنه لم يفلح. أنظر: رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٢٢-٧٢٣ أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٨٨-٣٧٨٩ Stevenson, The Crusaders in The east, p238

يحدث به نفسه[١] وبرزت على أثرها الخصومات واضحة بين الملك غي لوسينان وريموند الثالث وأصبح الفرنج يشكلون معسكرين متعاديين حول وراثة حكم بيت المقدس[٢]. واعتبر أحد الباحثين أن ما قامت سبيلا وفريقها كان يمثل انقلابا على ريموند الثالث وفريقه[٣]، كما رأى آخر أنه أفضى إلى منازعات عديدة، لحصول زوجها على التاج وتلقبه بملك بيت المقدس، وهو أمر لم يتم التسليم به، كما كان تتويجه انتهاكا للوعد الذي قطعه غي لوسينان على نفسه لريموند صاحب طرابلس[٤]. كما أغضب تتويجه بارونات فلسطين عندما أدركوا أن هذا الصبي سيصبح ملكا عليهم، إذ لم يكن معروفا وهو برأيهم صبي أحمق وضعيف[٥].

وكان لهذا التتويج أثر سلبي على وحدة الفرنج في بيت المقدس، إذ أصبح منقسما لقسمين وهما: الملكة وزوجها غي لوسينان، ومعهما عدد من صقور الفرنج والذين يرون أن الحرب والعنف هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن بها التعامل مع المسلمين، أما المعسكر الثاني فكان يضم عددا من الأمراء يتزعمهم ريموند الثالث كونت طرابلس، والذين كانوا من المؤيدين لمهادنة المسلمين ما دامت الظروف لا تسمح بقتالهم[٦].

كانت ردة فعل الكونت ريموند الثالث صاحب طرابلس على قرار الملكة بنقل الملك لزوجها عنيفة للغاية وتمثل ذلك بمعاداته وعدم الولاء له، كما بادله

---

(١) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٢٦.

(٢) أمبرويز، صليبية ريتشارد قلب الأسد، ج٣٢، ص١٣٦٢، جبران، دراسات في تاريخ الأيوبيين والمماليك، ص٩٧.

(٣) قاسم، في تاريخ الأيوبيين والمماليك، ص٥٦.

(٤) باركر، الحروب الصليبية، ص٨١.

(٥) رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٦٨٤.

(٦) قاسم، في تاريخ الأيوبيين والمماليك، ص٥٦، معلوف، الحروب الصليبية كما رآها العرب، ص٢٣٢.

الملك غي لوسينان ردة الفعل نفسها، إذ بادر بمطالبته بحساب ما جبي من الأموال والأراضي طوال مدة وصايته على مملكة بيت المقدس عندما كان طفلا صغيرا، فرد عليه الكونت ريموند الثالث بأنه أنفقها عليه، ثم تصاعدت الخلافات بينهما، وبدأ ريموند الثالث بمجاهرة العداء للملك وأعوانه لقول ابن الأثير: "جاهر بالمشاقة والمباينة" فتحول الخلاف بين الفرنج لصالح المسلمين بأن وجه ريموند الثالث أنظاره نحو المسلمين فراسل صلاح الدين، وطلب منه المساعدة على بلوغ غرضه من الفرنج، ففرح صلاح الدين والمسلمون بذلك، ووعده بالنصر وضمن أن يجعله ملكا للفرنج قاطبة[١].

هذا وقد تعرض كل من الأصفهاني[٢] وابن واصل[٣] لتفاصيل هذا الخلاف ووصوله لحد الذروة إثر مطالبة الملك غي لوسينان للكونت ريموند الثالث بما جباه من الأراضي طوال الفترة السابقة أي أثناء وصايته، ورفض الكونت ريموند الثالث مطلبه هذا لأن فيه استهتارا به، وهضما لحقوقه، وتشكيكا بأمانته ولهذا استنصر بالسلطان صلاح الدين، ضد الملك، وانتقل للإقامة بطبريا بمن معه من الفرنج، طالبا مساعدة السلطان، والعمل معه على استعادة ملكه لقول الأصفهاني: "واستنصر عليه بسلطاننا الملك الناصر وأقام بطبريا في زي المتطاول والمتقاصر...وحث العزم السلطاني على قصدهم ليرد إليه الملك ويجد له في نظم أمره السلك"[٤]. وهذا يعني أن سبب تقارب ريموند الثالث من المسلمين كان

---

(١) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٢٧، انظر أيضا: ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص١٨٤-١٨٥، سعداوي، التاريخ الحربي المصري، ص١٦٨.

(٢) العماد الأصفهاني، الفتح القسي، ص٥٤.

(٣) ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص١٨٥.

(٤) العماد الأصفهاني، الفتح القسي، ص٥٤، انظر أيضا: الشيخ، عصر الحروب الصليبية في الشرق، ص٣٥٦.

سياسيا مرده مضايقة الكونت ريموند الثالث في مملكة بيت المقدس ونزاعه مع الملك المعادي له، وحزنه لأخذهم ملكه، وتبدد أحلامه بالحكم، وبالمقابل فإن السلطان صلاح الدين قبل بذلك التعاون والتقارب، لما رأى فيه من مصلحة للمسلمين أثناء تلك المرحلة الصعبة من تاريخ الصراع مع الفرنج.

ويؤكد ابن واصل على دعم السلطان صلاح الدين للكونت ريموند الثالث وفي هذا اعتراف ضمني بقوة السلطان العسكرية والسياسية لقوله: "فقبله، وقواه، وشد عضده بإطلاق من كان بالأسر من أصحابه، فقويت مناصحته للمسلمين، وباين أهل ملته، وبثَّ السرايا في بلادهم، فخافوه، وحذروا مكره"(١). ويظهر النص بشكل واضح الفوائد التي جناها كل من الجانبين الإسلامي والفرنجي من ذلك التقارب، فكان مما جناه الكونت ريموند الثالث دعم السلطان صلاح الدين له، والانتصار له بمساعدته ومعاضدته في محنته ضد الفرنج، أما الفائدة الثانية التي تحققت للفرنج فقد تمثلت بإطلاق سراح أسراهم، وخاصة أولئك المؤيدين للكونت ريموند الثالث فزاد هذا من شأنه أمام الملك غي لوسينان ومؤيديه، لوجود قوة عسكرية تسنده تتمثل بالسلطان صلاح الدين وعساكره، مما يعني أنه أصبح مرهوبا بالنسبة لهم بعد أن كان ضعيفا ومستهدفا.

وأما فيما يتعلق بالفوائد التي جناها الجانب الإسلامي من التقارب مع الكونت ريموند الثالث فقد كانت فوائد سياسية جمة إذ أصبح من أنصار السلطان صلاح الدين وهذا فيه تقوية لجبهته، وتعزيز لجانبه ضد الملك غي لوسينان ومؤيديه في بيت المقدس فخافوا السلطان وخشوه، كما أسهم في تفتيت جبهة الفرنج، وإظهار ضعفهم، يضاف إليها ما كان منه من تقديم النصح للمسلمين عن

---

(١) ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص١٨٥.

الفرنج وأخبارهم وخططهم العسكرية، واستعداداتهم، ونواياهم المستقبلية، وتعداها ببث سراياه وعساكره في أرضهم، فأصبح مصدر تهديد للفرنج أنفسهم لقول العماد الأصفهاني: "مما قدره الله تعالى من أسباب نصرة الإسلام ووهن الكفر أن قومص طرابلس رغب في مصافاة السلطان، والالتجاء إليه والمساعدة له على أهل ملته...فالتجأ القومص إلى ظل السلطان، فصار له من جملة الأتباع...فقويت مناصحته للمسلمين، حتى كاد لولا خوف أهل ملته يسلم، وصار بدولة السلطان وملكه يقسم، ومال إليه من الفرنج جماعة، وظهرت له منهم للطماعية طاعة، ودخلت إلى بلادهم من جانبه السرايا، وخرجت بالغنائم والسبايا، وأعطى الدنية في دينه بما استدناه من العطايا، فصار الفرنج يدفعون شره، ويحذرون مكره، فتارة يدارونه، وآونة يمارونه، وللقومص قوم صدق يساعدونه في كل حق وباطل، فبلي منهم أهل الساحل بشغل شاغل..."[١] وهذا يعني أن السلطان لم يكن ليقبل بتلك العلاقة لولا فائدة المسلمين ومصلحتهم.

أما بالنسبة لموقف المؤرخين الفرنج ووجهة نظرهم من ذلك الصراع بين الملك غي لوسينان وريموند الثالث كونت طرابلس، وتعليلهم لسبب لجوئه للسلطان صلاح الدين الأيوبي، فقد عالجها أمبرويز دون الدخول في تفاصيلها ودقائقها مكتفيا بالإشارة إلى قيام الكونت باللجوء للسلطان صلاح الدين بعد تولي غي لوسينان الملك، وأنه جاء للسلطان شاكيا له، كراهة الملك غي لوسينان له، وحقده، ومواقفه ضده، حتى أنه لم يعد بمقدوره البقاء على تلك الأرض، فجاءه بأمرين: الانتقام من الملك غي لوسينان، وطلب عونه ومساعدته[٢] دون الإشارة لما سيقدمه الكونت ريموند الثالث للمسلمين إزاء مساعدتهم له، وهذا يعني إنكار

---

(١) أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٧٥-١٧٦.

(٢) أمبرويز، صليبية ريتشارد قلب الأسد، مج٣٢، ص١٣٦٤.

ولائه للمسلمين، والتحالف معهم ضد بني جلدته مقابل مصلحته واسترداد ملكه، وفي هذا إخفاء لدوره أنه كان عينا لصلاح الدين ضد الفرنج. وهذا يعكس وجهة النظر الفرنجية المنحازة، وغير الموضوعية في معالجة ذلك الجانب من العلاقة الإسلامية-الفرنجية في تلك الفترة.

كما حاول أمبرويز تقديم صورة ناصعة للملك غي لوسينان، بتسامحه مع الكونت ريموند الثالث، وتخليه عن حقوقه، ومصافاته، بدعوته له للبلاط الملكي مرات عديدة، إلا أن الكونت كان رافضا ذلك لحقده على الملك ومخططاته الشريرة بتدمير المملكة على الملك وإضمار الشر له(١). وربما هذا ما حصل وخطط له أن توجه للمسلمين للتحالف معهم ضد الملك، والوقوف لجانبهم.

في حين قدم أرنول (Arnoul) رواية أخرى ألقى فيها اللوم أيضا على الكونت ريموند الثالث صاحب طرابلس مظهرا إياه بالمعارض لتتويج الملكة سبيلا، مبينا فيها أن كونتسية يافا قامت بالتوجه للقدس بعد وفاة والدها الملك، واجتمعت بالبطرك ومقدَّم فرسان الداوية والاسبتارية ودعتهم لتتويجها ملكة، وأرسلت للبارونات الذين كانوا بنابلس، وللكونت ريموند الثالث رسائل لحضور تتويجها ملكة، ولكنهم رفضوا ذلك، وبذلوا جهودا لمنع ذلك(٢)، فأوصدت بالمقابل أبواب القدس بوجه البارونات خوفا من دخولهم المدينة ومعارضة تتويجها، وأجرت إجراءات تتويجها ملكة في كنيسة القيامة متناسية بذلك ومن معها

---

(١) أمبرويز، صليبية ريتشارد قلب الأسد، ج٣٢، ص١٣٦٤.

(٢) أنظر: دور ريموند الثالث ومؤيديه بإرسالهم اثنان من رعاة الدير إلى القدس لمقابلة البطريرك مع مقدَّمي الإسبتارية والداوية يحظرون عليهم أمام الرب والرسل القيام بتتويج الملكة، حتى ينعقد مؤتمر يضم جميع الذين أدوا يمين الولاء في أيام الملك المجذوم: أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩١.

الأيمان التي أقسموها لكونت طرابلس ريموند الثالث[١]. وهذا يعني أن ما كان من سوء معاملة ريموند الثالث لها، والعمل مع البارونات ضدها كان سببا في حرمانه من الوصاية والحقوق التي كانت له[٢].

كما كان للأحداث السياسية التي أعقبت تتويج الملكة سبيلا وزوجها الملك غي لوسينان، والانقسام الذي حصل في مملكة بيت المقدس نتيجة منازعة بعض الأمراء للملك غي لوسينان، دور كبير في زعزعة المعسكر الفرنجي واستغلال المسلمين لذلك الخلاف لصالحهم، فقد توصل الكونت ريموند الثالث كونت طرابلس والبارونات، ومقدَّم الاسبتارية في إحدى اجتماعاتهم بعد تتويج الملك غي لوسينان أن أفضل الوسائل للخلاص منه، والحفاظ على البلاد من الضياع[٣] تكون بتتويج الابنة الثالثة للملك عموري الأول الأميرة إيزابيلا وزوجها همفري سيد تبنين بدلا منه، إلا أن همفري خذلهم، وأعلن ولاءه وطاعته للملك بعد سماعه بتلك الخطة فباء ذلك المخطط بالفشل[٤] أما الخطة البديلة بالنسبة لهم فقد كان في بالهم اللجوء للمسلمين عند الحاجة حيث هناك هدنة موقعة معهم[٥]. وهذا يثبت أن

---

(١) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩١-٣٧٩٢.

(٢) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩١-٣٧٩٢.

(٣) يؤكد ريموند الثالث بمحاولته هذه أنه ما دام وصيا على العرش فإن صلاح الدين الأيوبي سيبقى محافظا على الهدنه معه، وهذا يثبت قوة علاقته بالسلطان. انظر: رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٢٤.

(٤) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩٤-٣٧٩٥، انظر: ماير، تاريخ الحروب الصليبية، ص١٩٦، رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٢٤.

(٥) "دعنا نجتمع ونتداول حول كيف سيكون بإمكاننا الحفاظ على سلامة البلاد، ولدينا هاهنا ابنة الملك عموري...لأننا نمتلك أقوى بارونات البلاد،...ولدينا هدنة مع المسلمين، يمكننا أن نمددها حسبما نريد، ولن يأتينا أذى أو ضرر من جانبهم، لا بل عوضا عن هذا أنهم سيساعدوننا إذا ما احتجنا...". أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩٥.

الخلاف داخل البيت الفرنجي كان سببا في اللجوء لصلاح الدين الأيوبي والذي أدرك أهميته، فاستغله لتقوية المسلمين وزيادة الخلاف فيما بينهم، للتغلغل في أراضيهم ومحاولة استرجاعها منهم.

وبعد أن شعر البارونات أن الكفة أصبحت في غير صالح الكونت ريموند الثالث، اجتمعوا معه مفصحين له عن رأيهم حيال اليمين الذي أعطوه له أيام الملك المجذوم مظهرين له عدم نيتهم الإضرار به، فنصحهم بضرورة الاحتفاظ بيمينهم(١). إلا أنهم رأوا أن مصلحتهم تقتضي عدم معارضة الملك، وإعلان الولاء له، ومبدين له كل ما بوسعهم تقديمه لمساعدته دون إضرار بمصالحهم، ناصحينه بالذهاب لطبريا بقولهم له كما أشار أرنول: "مولاي، فبات هناك ملك في القدس، لا يمكننا الآن أن نحكم ضده، وإننا نتوسل إليك، من أجل الرب ولا تنزعج منا تجاه ذلك أو تشعر بالأذى أن تذهب إلى طبرية، وأن تمكث هناك، وسنذهب نحن إلى القدس ونقدم الولاء للملك، وسنسعى لتأمين التعويضات عن كل ما أنفقته على البلاد، الأمر الذي كان الملك المجذوم أعطاك ضمانا له مدينة بيروت،..."(٢). وقد كانت هذه الخطوة منهم نحوه بداية اضطراره للجوء لصلاح الدين الأيوبي، إذ شعر الكونت ريموند بعد تتويج الملك غي لوسينان وتخلي البارونات عنه، بالضعف وأنه من الأفضل له التوجه لطبريا حيث أملاك زوجته، والإقامة هناك على البقاء عند الملك غي لوسينان والعمل معه(٣).

وبهذا المشهد تطورت الأحداث السياسية في مملكة بيت المقدس لصالح

---

(١) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩٥.

(٢) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩٥. وعن موقف البارونات من ريموند الثالث أنظر: الشيخ، عصر الحروب الصليبية في الشرق، ص٣٥٦.

(٣) بيلي، حياة صلاح الدين الأيوبي، ص١٥٤.

الملك غي لوسينان، وقد بدأ بطلب الولاء والطاعة من الأمراء جميعهم حيث وجه الدعوات لهم جميعا لتقديم الولاء له في عكا[١] ثم أشير عليه في إحدى الاجتماعات أن أمير طرابلس الكونت ريموند الثالث لم يقدم له الولاء والطاعة، ورأى إرسال قوات لمحاصرته في طبريا ومهاجمتها، وعندما سمع الكونت ريموند الثالث بذلك بادر بمراسلة السلطان صلاح الدين في دمشق وأعلمه أن الملك أعد قواته ليزحف ضده إلى طبريا، وسأله إن كان بوسعه إنقاذه، فبعث إليه صلاح الدين بالفرسان والجنود ومعهم أسلحة كثيرة قدر عددهم بألف شخص وأوصاهم بالدفاع عن الكونت وقت الحصار بقوله لهم: "أنهم إذا حاصروه صباحا، أنقذوه مساء"[٢]. ونتيجة لهذا الاستجداء تدخل صلاح الدين الأيوبي. وهذا يثبت حسن نوايا السلطان، وصدقه في تعامله حتى مع أعدائه بوجود اتفاق معهم والتزامه به، ولم يشأ أن ينقض الهدنة مع بيت المقدس، في حين كان الملك غي وأرناط مشجعين لنقضها لأن المتسبب بعقدها وهو الكونت ريموند الثالث أصبح بنظرهم عدوا لهم، وخائنا لفكرة الفرنج بالحرب مع المسلمين[٣].

وقد حاول باليان دي أبلين[٤] صاحب نابلس ثني الملك غي لوسينان وتقديم النصح له بعدم الدخول في حرب مع السلطان صلاح الدين، ومع ريموند الثالث،

(١) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩٦.

(٢) انظر: أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩٧-٣٧٩٨ انظر أيضا: معلوف، الحروب الصليبية كما رآها العرب، ص٢٣٧، أنظر: Stevenson, The Crusaders in The east, p238

(٣) سعداوي، التاريخ الحربي المصري، ص١٧٠، انظر أيضا: Stevenson, The Crusaders in The east, p240

(٤) ورد اسمه في الوثائق الفرنجية بأشكال مختلفة باليسيان Balisian وباريزان Barisan، وقد تزوج من مريم كومنينا أرملة الملك عموري الأول في الفترة الواقعة ٥٧٢-٥٧٤هـ، ١١٧٦-١١٧٧م، وبزواجه أصبح سيدا لإقطاعية نابلس التي كان قد منحها عموري الأول لمريم بعد زواجه منها، وقد شارك في معركة حطين. انظر: البيشاوي، نابلس، ص١٣٢، شاهين، هدنة الرملة، ص٤٠٩.

إثر حشد قواته بالناصرة لمحاصرة ريموند بطبريا مبديا له حماقة خطته، لأن ريموند يتفوق عليه بقوة عساكره بقوله له: "ثم اعلم إنك إذا ذهبت للقيام بهذا العمل، وعندما ستتولى حصارها سيقدم صلاح الدين إلى إنقاذها" عارضا عليه إصلاح الموقف مع الكونت ريموند الثالث وعلى إثرها توجه الأمراء للكونت ريموند الثالث للتوفيق بينهما لكنهم فشلوا ولم يتوصلوا لحل معه(١).

وقد دلل أحد الباحثين على أهمية طبريا حيث المكان الذي التجأ إليه الكونت ريموند الثالث فكان المكان الأكثر اشتعالا بين الطرفين الإسلامي والفرنجي، فنجح المسلمون في استغلاله وتمكن صلاح الدين الأيوبي من تحقيق النجاحات عبر السياسة ما لم يستطعه بالحرب، وتجلى له للمرة الأولى خطة لتحرير القدس، بمحاولته الإفادة من الصراع القائم بين صاحب طبرية الوصي على العرش الكونت ريموند الثالث وبين الملكة سبيلا، فرأى أن حالة الانقسام هذه مقدمة لانهيار حكم الفرنج، فاستغل ذلك وسعى للإفادة منها دون أن تتوقف المناوشات والصدامات العسكرية معهم، بأن وجه سراياه إلى ناحية طبريا فشنت الغارات، وعادت بالغنائم(٢). وهذا يثبت ما كان لذلك الاتصال بين الطرفين من مقدمة لاختراق الفرنج والانتصار عليهم فيما بعد بالسياسة بداية ثم بالحرب ثانية.

وقد أشار أرنول لأسباب لجوء الكونت ريموند الثالث لصلاح الدين الأيوبي وتوقيع هدنة معه، والتي تعود لظروف اقتصادية صعبة عصفت بمملكة بيت المقدس آنذاك. فعقب وفاة بلدوين الرابع انحبست الأمطار وترتب عليه أن شحت المياه بالقدس ومحصول القمح أصابه التلف فخاف من هذه الحالة وتسرب

---

(١) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩٨-٣٧٩٩، انظر أيضا: رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٢٨-٧٢٩.

(٢) بيضون، طبرية في العهد الصليبي في إشكالية الموقع والدور، ص١٤٣-١٤٤.

الخوف إلى نفسه من حدوث مجاعة فتشاور مع بارونات المملكة ومقدم الداوية ومقدم الاسبتارية، طالبا منهم المشورة والنصيحة إزاء عقد هدنة مع المسلمين وطلب المساعدة من صلاح الدين لعبور ذلك الموسم الجاف وتقرر عقد هدنة مع المسلمين خوفا من المجاعة، وتمت مراسلة صلاح الدين فاستجاب لذلك فأعطاهم صلاح الدين هدنة سنة واحدة وبعدها عقدت الهدنة لمدة أربع سنين بين المسيحيين والمسلمين، وعندما عقدت الهدنة أخذ المسلمون يجهزون النصارى بالإمدادات الكثيرة التي جرت عادتهم على إرسالها إليهم أيام السلم ولولا هذه الهدنة لمات المسيحيون عن بكرة أبيهم جوعا(١).

من الثابت أن السلطان صلاح الدين قام بتوقيع هدن مع الفرنج إلا أن المصادر تتضارب في توقيتها، ومع من وقعت بسبب ظروف مملكة بيت المقدس حيث الصراع على العرش وخلافات الفرنج مع بعضهم إلا أنها كانت في بداية ٥٨٠هـ/ ١١٨٥م فقد وقع هدنة مؤقتة مع بيت المقدس، وتذكر المصادر اللاتينية هدنة مدتها أربع سنين عقدت في بداية عام ١١٨٥م، بين الملك بلدوين الخامس وصلاح الدين، ويبدو أن الكونت ريموند الثالث صاحب طرابلس وطبريا (نيابة عن زوجته والوصي على الملك المريض) هو الذي وقع نيابة عن الملك المريض الذي توفي في آذار من السنة نفسها فتولى العرش بلدوين الخامس الذي كان طفلا فتولى ريموند الوصاية عليه، وتوفي الملك الجديد في (٥٨٢هـ/ ١١٨٦م)(٢) ويذكر رنسيمان أن توقيع هذه المعاهدة كانت باقتراح من ريموند الثالث أمام البارونات

(١) انظر: أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٨٢-٣٧٨٣، الدويكات، إقطاعية شرق الأردن في عصر الحرب الصليبية ٤٩٢هـ-٥٨٣هـ/ ١٠٩٩-١١٨٧م، ص١٩٢.

(٢) أرنول، تتمية وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩٥، رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧١٨، الحياري، صلاح الدين، ص٢٦١، أنظر: Stanley Poole, A History of Egypt, p207, Stevenson, The Crusaders in The east, p237

المجتمعين ببيت المقدس بعد وفاة بلدوين الرابع والذي رأى أن المملكة لا يمكن لها أن تواجه الحرب في ظل الجوع الذي تعانيه فكان لزاما توقيع مثل هذه المعاهدة، كما كان لصلاح الدين ظروف صعبة مماثلة وذلك ليبقى حرا في التعامل مع الفرنج في الشمال ولهذا قرر أن يعقد سلاما مع القدس فكانت هذه المعاهدة[١]. أما المصادر العربية فتذكر هدنتين إحداهما مع أرناط[٢] والثانية تمت مع ريموند صاحب طرابلس وطبرية[٣] الهدنة الأولى كانت أثناء الصراع على وصاية العرش، والثانية بعد حسم الصراع بتولي الملك غي العرش وهزيمة ريموند وحزب البارونات الكبار المؤيد له[٤]. ويؤكد رنسيمان أن توقيع الهدنة بين ريموند الثالث وصلاح الدين كان في عام (٥٨٢هـ/ ١١٨٦م) بعد غدر رينالد شاتيون ونقضه الهدنة معه باعتدائه على القافلة كما ظفر بعطف السلطان ومساعدته بجعله ملكا[٥]. يبدو أن المقصود بالهدنة الأخيرة هي تواصله مع السلطان وطلب مساعدته ضد الملك[٦] حيث الهدنة معقودة وتضمنها طلب المساعدة.

---

(١) رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧١٨-٧١٩، Stevenson, The Crusaders in The east, p236

(٢) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٢٧-٥٢٨، أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٧٦.

(٣) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٢٦-٥٢٧.

(٤) الحياري، صلاح الدين، ص٢٦٢.

(٥) رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٢٨.

(٦) ويرى سعداوي أن صلاح الدين اعتبر حادثة الاعتداء على القافلة بالكرك إعلانا للعدوان ونقضا للهدنة في حين يرى معلوف أن توقيعها من قبل ريموند كان بعد وفاة بلدوين الخامس بهدف توطيد سلطته لأن الظروف غير مواتية فبعث رسله لدمشق تطلب الهدنة، فوافق صلاح الدين على هدنة مدتها أربع سنوات مع ثقته بقدرته على المواجهة. انظر: سعداوي، التاريخ الحربي المصري، ص١٧٦، معلوف، الحروب الصليبية، ص٢٣٣.

❐ غارة الملك الأفضل نور الدين في ظل الهدنة مع الكونت ريموند الثالث كونت طرابلس:

كان للظروف السياسية والعسكرية للعام الذي سبق وقعة حطين أهمية وتأثير في أحداث تلك المعركة وآثارها، لتصب جميعها في مصلحة المعسكر الإسلامي، فقد ساهمت خطط السلطان صلاح الدين واتفاقيات الهدنة التي توصل إليها لتحقيق غايته السامية بتحرير بيت المقدس، حتى رأى أحد الباحثين أن عام (٥٨٢هـ/ ١١٨٦م) كان عاما هاما بالنسبة للفرنج والمسلمين، ولكنه للمسلمين أكثر أهمية حيث برزت فيه دلائل الهزيمة للفرنج[١].

راوح هذا العام، والعام الذي يليه بين الأحداث السياسية والعسكرية، فعلى الرغم من وجود اتفاقية هدنة موقعة مع مملكة بيت المقدس[٢] إلا أن أرناط (رينالد شاتيون صاحب الكرك قام بنقض الهدنة مع المسلمين دون الرجوع لأحد على اعتبار أنه سيد أرض الكرك، حيث اعتدى على قافلة إسلامية ضخمة متجهة من مصر للشام عام (٥٨٢هـ/ ١١٨٦م)[٣]. تضمنها نهب وسلب[٤] وقد كان السلطان

---

(١) قاسم، في تاريخ الأيوبيين والمماليك، ص٥٦.

(٢) كان أرناط صاحب الكرك أكثر ضررا وعداوة للمسلمين، فحصره السلطان وطلبه، ثم طلب أرناط الصلح مع المسلمين، فهادنه صلاح الدين وذلك عام ٥٨٢هـ/ ١١٨٦م، فأخذ الأمان لبلاده وأهله، واستمر مرور القوافل من مصر لبلاده بأمان. انظر: ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٢٧-٥٢٨، أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٧٦.

(٣) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٢٨، أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٧٦، سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج٨، ق١، ص٢٨٩، انظر أيضا: رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٢٧، الشيخ، عصر الحروب الصليبية في الشرق، ص٣٥٧.

(٤) ذكر أرنول أن أرناط تمكن من الاستيلاء على قافلة فيها أخت السلطان صلاح الدين القافلة. أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩٧، ويبدو أن المصادر الفرنجية وقعت في الخطأ لقولها بوجود أخت السلطان في هذه القافلة إلا أن المصادر العربية لم تذكر ذلك لقول ابن الأثير "فلما كانت هذه السنة =

صلاح الدين حريصا على المعاهدة فأرسل لرينالد يطلب منه الأسرى وتعويضه الخسائر، فرفض، فاشتكاه لملك بيت المقدس، والذي بدوره بذل ما بوسعه، لكن رينالد لم يحفل بأمر الملك(١) مما كان لها أثر كبير في غضب السلطان صلاح الدين وتألمه ورغبته بالانتقام لهذه الحادثة وذلك بالقيام بالإغارة على أرض المسيحيين(٢). وتأتي أهمية هذه الغارة بأنها جاءت أثناء الهدنة الموقعة مع ريموند الثالث وصلاح الدين وأنها سلكت طريقها في أملاكه.

هذا وقد تباينت المصادر الفرنجية والعربية في تفسيرها للسبب الرئيسي لتلك الغارة التي سميت بغارة رجال صلاح الدين الأيوبي(٣) أو عساكر الملك الأفضل ضد الفرنج(٤) فيما عرفت عند ابن الأثير بالغارة على بلدة عكا(٥) كما اختلف في

=

اجتاز به قافلة عظيمة غزيرة الأموال، كثيرة الرجال، ومعهم جماعة صالحة من الأجناد، فغدر اللعين بهم". ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٢٨، والصحيح أن ابن أخت السلطان محمد بن لاجين ووالدته أخت السلطان كانت في قافلة حج أخرى جاءت بعد القافلة الأولى وكانت عام ٥٨٣هـ/ ١١٨٧م ومرت بسلام. انظر: ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٣٠، سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج٨، ق١، ص٣٩٢، ٢٧-٥٢٨، أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٧٧، ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص١٨٦، عاشور، الحركة الصليبية، ج٢، ص٧٦٧، ٧٧٠.

(١) أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٧٦، ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٢٨، رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٢٧، الشيخ، عصر الحروب الصليبية في الشرق، ص٣٥٧.

(٢) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩٧، ٣٨٠٠. أنظر: Poole, A History of Egypt, p208

(٣) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٠٠.

(٤) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٣٠-٥٣١، سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج٨، ق١، ص٣٩٢.

(٥) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٣٠-٥٣١، انظر أيضا: الحنبلي، شفاء القلوب، ص١٣٦ حيث أشار لذلك بقوله: "...قد أمر ولده الأفضل أن ينزل على رأس الماء، ينتظر باقي العسكر الشرقي، فأرسل الأفضل طائفة أغار بهم على طبرية، وقيل عكا...".

وقت حدوثها بدقة فقد جعلها بعض المؤرخين عام (٥٨٢هـ/ ١١٨٦م)[١] وآخرون في عام (٥٨٣هـ/ ١١٨٧م)[٢]. وفسر سببها بأنه رد على الفرنج لاستيلاء أرناط على قافلة المسلمين وسلبها ورفض أرناط إجابة السلطان لإطلاق سراح من بها[٣]. في حين رأى آخرون بأنها قوة استطلاعية للإغارة على عكا[٤] وآخر أنها جولة استطلاعية لمجموعة من الكشافة لناحية بحيرة الجليل وذلك وفقا للحلف المعقود بينهما[٥] أما الحياري فقد حدد هدفها باستطلاع الموقف العسكري في مسرح العمليات أو قربه في مناطق الجليل الأدنى، واختبار الهدنة المعقودة بين السلطان وريموند صاحب طرابلس وطبرية نيابة عن زوجته أشيفيا (Echive) صاحبتها[٦].

لقد كانت التحضيرات والاستعدادات للجهاد ضد الفرنج في عام (٥٨٢هـ/ ١١٨٦م) على أوجها، حتى اعتبر هذا التوقيت بالنسبة للسلطان صلاح الدين، ومن انضم تحت لوائه، هاما جدا لمستقبل الجهاد الإسلامي في أرض الشام، فقد كانت مغادرته دمشق بنية الجهاد ضد العدو حيث طلب من الجميع التجمع

---

(١) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٠٠، ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص١٨٧.

(٢) العماد الأصفهاني، الفتح القسي، ص٥٠-٥١، ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٣٠-٥٣١، سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج٨، ق١، ص٣٩٢، أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٧٧-١٧٨.

(٣) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٠٠، المقريزي، السلوك، ق١، ج١، ص٩٢، هذا وقد طلب السلطان من الملك الفرنجي (جان لوزنيان) إطلاق سراح الأسرى ودفع التعويضات مقابل هذا الانتهاك لشروط الهدنة بين الطرفين، ولكنه كان أضعف من إقناع أرناط بذلك الذي اتسم بالبطيش والغرور. انظر: ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٢١، ابن شداد، النوادر السلطانية، ص٧٨، قاسم، في تاريخ الأيوبيين والمماليك، ص٥٧.

(٤) عاشور، الحركة الصليبية، ج٢، ص٧٧٢. رأى سعداوي فيها أنها كانت على شكل مظاهرة حربية لا تستغرق أكثر من اثني عشر ساعة. سعداوي، التاريخ الحربي المصري، ص١٧٧.

(٥) معلوف، الحروب الصليبية كما رآها العرب، ص٢٣٧.

(٦) الحياري، صلاح الدين، ص٢٧١.

والحشد، حتى وصل هو وعساكره لرأس الماء وهي منطقة قريبة من دمشق[١]، وأمر ولده الملك الأفضل نور الدين[٢] بالإقامة هناك وانتظار وصول العساكر والجحافل من البلدان الإسلامية كحرَّان، وحلب وغيرها، ويظهر أنه في هذه الأثناء بدأ يفكر ويخطط للإيقاع بالعدو، بتوجيه سرية أو غارة عليهم، حيث تمكن ولده الأفضل والأمراء الذين معه من القيام بتلك الغارة بعد أن جاءت الأوامر بذلك، فأغاروا على صفورية[٣] بعد دخولهم أرض الفرنج، وتحقيق مرادهم بنصر مؤزر عليهم[٤].

ولا بد من الإشارة إلى وجود اختلاف كبير في تفاصيل الرواية الفرنجية عن الرواية الإسلامية عن تلك الغارة حيث تقدم الرواية الفرنجية تفاصيل أكثر دقة ووضوحا عنها[٥]. قلما نجدها في المصادر الإسلامية التي تكتفي بإغارة المسلمين على الفرنج، وتصدي الفرنج لهم، وتوزع خسائرهم بين القتل والأسر، ثم عودتهم سالمين غانمين لبلادهم. فقد ذكر ابن واصل رواية مختصرة حددها بعام

---

(١) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٢٩، جبران، دراسات في تاريخ الأيوبيين والمماليك، ص٩٩.

(٢) الملك الأفضل هو علي بن يوسف بن أيوب، الملك الفاضل، نور الدين أبو الحسن، ابن الملك الناصر، ولد بمصر سنة ٥٦٥هـ/ ١١٧٠م. هو أكبر الإخوة والمعهود إليه بالسلطنة، وكان فاضلا شاعرا، مات فجأة عام ٦٢٢ه/ ١٢٢٥م كان حسن السيرة والخلق الحسن. الحنبلي، شفاء القلوب، ص٢٢٦-٢٣١.

(٣) صَفُّورية: كورة وبلدة من نواحي الأردن بالشام وهي قرب طبرية. ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج٣، ص١٩٥.

(٤) لمزيد من التفاصيل عن تلك الغارة انظر: العماد الأصفهاني، الفتح القسي من الفتح القدسي، ص٥٠-٥١، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج١١، ص٥٣٠-٥٣١، سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج٨، ق١، ص٣٩٢، أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٧٧-١٧٨، ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص١٨٧، الحنبلي، شفاء القلوب، ص١٣٦، الذهبي، تاريخ، مج١٢، ص١٥٢، أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩١-٣٨٠٥، أمبرويز، صليبية ريتشارد قلب الأسد، مج٣٢، ص١٣٦٠.

(٥) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩١-٣٨٠٥، أمبرويز، صليبية ريتشارد قلب الأسد، ج٣٢، ص١٣٦٥.

(٥٨٢هـ/ ١١٨٦م) دون تحديد الطريق التي سلكتها سوى أنها من بلاد العدو، مبينا أمراء المسلمين الذين كانوا في هذه الغارة، ونتائجها لقوله: "فأنهض الملك الأفضل سرية إلى بلاد العدو، والمقدَّم على عسكر دمشق صارم الدين قايماز النجمي[١]، فصبحوا صفورية، فأتاهم الفرنج والتقوهم، فقتلوا من الإفرنج وأسروا، وهلك مقدَّم الاسبتار[٢]، وحصل في الأسر جماعة من فرسانهم، وأفلت مقدَّم الداوية جيراردي ريدفورت (Gerard de) Ridefort، وعاد المسلمون سالمين غانمين"[٣].

أما العماد الأصفهاني فقد قدم رواية مشابهة لابن واصل لكنها أكثر تفصيلا، إذ بين الطريق التي سلكتها الغارة نحو صفورية، والأمراء الذين شاركوا فيها، بعد طول انتظار للملك الأفضل في رأس العين لإشارة والده وطلبه التوجه، دام شهرين، حيث كان السلطان بالكرك والشوبك، وجعلها العماد عام (٥٨٣هـ/ ١١٨٧م)، أي

---

(١) هو الأمير صارم الدين قايماز بن عبد الله النجمي، كان من أكابر الدولة الصلاحية، كان متولي أسباب صلاح الدين في مخيمه وبيته، كان بمنزلة الأستاذ عند صلاح الدين، وهو الذي تسلم القصر حين مات العاضد، وعمل أستاذ الدار إذا فتح بلدا سلمه إليه، واستأمنه عليه، عرف بكثرة تصدقه، توفي عام ٥٩٦هـ/ ١١٩٩م بدمشق. ابن كثير، البداية والنهاية، ح١٣، ص٢٣.

(٢) هذه التسمية العربية لطائفة الفرسان الهسبتاليين، وهي تحريف ظاهر للفظ الإنكليزي (Hospitallers) أو الفرنسي (Hospitallers)، وكان يطلق في عصر الحروب الصليبية على طائفة الفرسان الدينيين، وقد أسس هذه الطائفة عام ١٠٩٩م بعد استيلاء الفرنج على بيت المقدس، وكانت الدار التي يسكنها هؤلاء الرهبان (Hospice) موجودة قبل ذلك في بيت المقدس، وتتخذ مأوى للحجاج المسيحيين، وقد تحولوا من هيئة خيرية ومستشفى لعلاج المرضى لمنظمة عسكرية وقد لعبوا دورا خطرا في الحروب الصليبية ويشبهون لحد كبير طائفة الداوية فرسان المعبد (Templiers) التي عرفها العرب باسم الداوية. انظر: ابن شداد، النوادر (المحقق)، ص٧٧، إبراهيم، مملكة بيت المقدس الصليبية في عهد الملك بلدوين الثاني، ص١٩٣-١٩٤.

(٣) ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص١٨٧، انظر أيضا: عاشور، الحركة الصليبية، ج٢، ص٧٧٢-٧٧٣.

قبل حطين بفترة وجيزة لقوله: "وأقام على هذه الحالة في ذلك شهرين، والملك الأفضل ولده مقيم برأس الماء في جميع من العظماء...وهو ينتظر أمرا من أبيه، ويكتب إليه ويقتضيه، وانقضى من السنة شهران، وطال بهم انتظار السلطان، فأنهض منهم سرية سرية، وأمرها بالغارة على أعمال طبرية[١]، ورتب على خيل الجزيرة ومن جاء من الشرق وديار بكر مظفر الدين كوكبري[٢] صاحب حرَّان، وعلى عسكر حلب والبلاد الشامية بدر الدين دُلدرم بن ياروق[٣] وعلى عسكر دمشق وبلادها صارم الدين قايماز النجمي، فساروا مدججين، وسروا مدلجين، وصبحوا صفورية، وساء صباح المنذرين، فخرج إليهم الفرنج في حشدهم، فآتاهم الله النصر الهني، والظفر السني...وفازوا وظفروا، وقتلوا وأسروا، وهلك مقدَّم الاسبتار، وحصل جماعة من فرسانهم في قبضة الإسار، وأفلت مقدَّم الداويّة،...ووقع الباقون ولم يكن لهم من الهلاك خلاص، وعادوا سالمين سالبين، غانمين، غالبين..."[٤].

أما رواية ابن الأثير، فقد كانت أكثر وضوحا من سابقتها في بعض الإشارات من حيث أهميتها ووقعها وعظمتها حيث وصفها بأنها حامية الوطيس، وبتحديدها بالزمان والمكان، بأنها كانت غارة صباحية على عكا، لقوله: "أرسل صلاح الدين

---

(١) انظر: الحنبلي، شفاء القلوب في مناقب بني أيوب، ص١٣٦. سعداوي، التاريخ الحربي المصري، ص١٧٧. يشير سعداوي أنه كان للأفضل تعليمات من أبيه أنه في حالة لم يعد إليه سريعا يتقدم بمن معه لعكا.

(٢) أبو سعيد كوكبوري بن أبي الحسن علي بن بكتكين بن محمد الملقب بالملك المعظم مظفر الدين صاحب أربل وأصله من التركمان، أقطعه السلطان صلاح الدين الرها عام ٥٧٨هـ/ ١١٨٢م، شهد مع السلطان حطين وحصار عكا. توفي ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٩٠-٢٩٣.

(٣) كان هذا الأمير صاحب تل باشر، وتوفي عام ٦١١هـ/ ١٢١٤م. أبو شامة، الذيل، ص١٣٥، أبو الفداء، مختصر تاريخ البشر، ج٣، ص١٤٤.

(٤) أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٧٨.

إلى ولده الأفضل يأمره أن يرسل قطعة صالحة من الجيش إلى بلد عكا ينهبونه ويخربونه، فسير مظفر الدين كوكبري بن زين الدين، وهو صاحب حران والرها،...فساروا ليلا، وصبحوا صفورية أواخر صفر، فخرج إليهم الفرنج في جمع من الداوية والاسبتارية وغيرهما، فالتقوا هناك، وجرت بينهم حرب تشيب لها المفارق السود...فانهزم الفرنج، وقتل منم جماعة، وأسر الباقون، وفيمن قتل مقدَّم الاسبتارية، وكان من رؤساء الفرنج المشهورين...ونهب المسلمون ما جاورهم من البلاد، وغنموا وسبوا، وعادوا سالمين، وكان عودهم على طبرية، وبها القُمص، فلم ينكر ذلك،..."[١].

لم يكتف ابن الأثير ببيان القتلى وأهميتهم إذ كان مقدَّم الاسبتارية من فرسان الفرنج، والداوية والاسبتارية معا جمرة الفرنج وأكثرهم ضررا بالمسلمين، بل أظهر ما قاموا به من نهب وسبي دون أن يلحقهم أذى من الفرنج مما يعني محاولة لإظهار قوتهم وشجاعتهم، مبرزا موقف الكونت ريموند الثالث من تلك الغارة على إخوانه المسيحيين، إذ لم يظهر اكتراثا أو اعتراضا على ذلك، مما يعني تأييده ومباركته ورضاه عما حدث للفرنج[٢]. هذا وقد انفرد سبط ابن الجوزي برواية أشار فيها بأن الأفضل أنهض طائفة من المسلمين للإغارة على طبريا، وأشار لمشاركة الأمراء الثلاثة سابقي الذكر في تلك الغارة حيث منازلتهم طبريا ثم صفورية لكنه تفرد عنهم بتقدم بدر الدين دلدرم مقدَّم عسكر حلب بطبرية، حيث قاتلوا الداوية والاسبتارية، وقتلهم الأمير دلدرم وأسر بعضهم ثم توجه نحو صفورية وعاد بالأسارى للأفضل[٣].

---

(١) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٣٠-٥٣١، اظر أيضا: ابن العديم، زبدة الحلب من تاريخ حلب، ص٤٠٧.

(٢) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٣١.

(٣) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج٨، ق١، ص٣٩٢.

أما الرواية الفرنجية لتلك الغارة فقد جاءت أكثر تفصيلا خاصة فيما يتعلق بآلية دخول الجيش الإسلامي لأرض الفرنج في طبريا، إذ كانت بطريقة منظمة، وذلك لوجود هدنة مع الكونت ريموند الثالث الذي تقع طبريا ضمن ممتلكاته، مع بيان شروط ذلك المرور، وأسبابه وتقييم مدى التزام المسلمين بذلك، وردة فعل الفرنج على تلك الغارة والمواجهة بين الطرفين، حيث غطت الرواية معظم جوانب هذه الغارة في حين كانت الرواية الإسلامية ناقصة وغير كافية(١).

تبين الرواية الفرنجية لأرنول أن دخول المسلمين بقيادة الملك الأفضل لأرض الفرنج-الذي كان على مقربة من مخاضة يعقوب كان بمساعدة من الكونت ريموند الثالث كونت طرابلس الذي تربطه بصلاح الدين الأيوبي علاقة صداقة واتفاقية، فكان الطريق الأسهل للمسلمين أن يدخلوا لطبريا من خلال ممتلكات ريموند الثالث وذلك بناء على طلب من السلطان صلاح الدين، حيث فضل السلطان صلاح الدين أن يطلب إذنا بالدخول منه، مستغلا بذلك الخلاف بين الكونت ريموند والملك غي لوسينان، للقيام بتلك الغارة(٢) ولم يكن طلب الدخول لأرض الفرنج بالنسبة للكونت ريموند الثالث أمرا سهلا وقد عبر أحد الباحثين عن ذلك بأن الكونت بعد أن طلب منه الأذن بالدخول وجد نفسه في موقف لا يحسد عليه لأنه بحكم تحالفه مع صلاح الدين كان مضطرا لخيانة الفرنج والسماح للمسلمين بالمرور، إذ لم يجد مفرا من ذلك(٣). في حين أظهره أرنول بأنه أصيب باضطراب وحيرة لخوفه إن رفض طلب السلطان أن يفقد مساعدة السلطان صلاح

---

(١) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩١-٣٨٠٣، أمبرويز، صليبية ريتشارد قلب الأسد، مج٣٢، ص١٣٦٥.

(٢) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٣٢، ص٣٨٠٠.

(٣) عاشور، الحركة الصليبية، ج٢، ص٧٧٢.

الدين لكنه أظهر دبلوماسية إذ وافق على دخول السرية بشروط حددها منها: أنه سيقوم بإنذار المسيحيين بأن مجموعة مسلحة إسلامية ستمر بحيث لا يخسر الفرنج، وثانيهما أن يكون العبور عبر نهر الأردن عند شروق الشمس والعودة من قبل الغروب دون كرة مرة أخرى ودونما سلب، أو تخريب لبيت، أو استيلاء على أي شيء، أو إلحاق الأذى به، أو بأي مدينة، أو بلدة، ووافقه السلطان على ذلك(١).

يؤكد أرنول أن القوة الإسلامية التزمت بالشروط المتفق عليها مع ريموند الثالث بخصوص عبور تلك القوة وتنفيذ مهمتها(٢) وكما برأ الكونت ريموند الثالث من الخيانة بإظهار موقفه إذ أبلغ الفرنج بمرور المسلمين، وأصدر لهم تحذيراته خوفا عليهم(٣) إلا أن بعض طوائف الفرنج لم تلتزم بالكامل بدليل تحصنهم منذ الليل أمام حصن الفولة(٤) وانتظار المسلمين بقصد اعتراضهم بناء على أوامر من

---

(١) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٣٢، ص٣٨٠٠، انظر أيضا: عاشور، الحركة الصليبية، ج٢، ص٧٧٢، رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٣٠.

(٢) يقول أرنول: "وهكذا عبر بن صلاح الدين ومعه رجاله النهر عائدين عند غروب الشمس وقد حافظوا تماما على مواثيقهم مع كونت طرابلس، بحيث لم يتسبب أي منهم بأي أذى لقلعة أو مدينة، أو لبيت من البيوت، وفقط الذين صدفوهم على ساحة القتال نزل بهم ما نزل، ووقعت هذه المعركة يوم الجمعة...". أرنوك، تتمة وليم الصوري، ج٣٢، ص٣٨٠٣.

(٣) أعد الكونت ريموند الثالث رسالة وبعث بها مع رسول إلى الناصرة إلى الفرسان الذين كانوا هناك ليتنبهوا ويأخذوا حذرهم، كما بعث ينذر أهالي البلاد جميعا لا سيما المناطق التي كان يعرف أن المسلمين لا بد أن يمروا بها، وطلب منهم ألا يغادروا مدنهم ويغلقوها ويتحصنوا بها ويلتزموا بيوتهم، لأن المسلمين لن يهاجموا مدنا مغلقة وسيلتزمون بالصمت، لكن لسوء الحظ إذا وجدوا أحدا خارج المدن سيأسرونه أو يقتلونه، وبموجب هذه الوصايا تصرف الكونت وجهز سكان مدينته، ثم بعث بعد ذلك بالرسل إلى حصن الفولة حيث التقى بمقدَّم الداوية والإسبتارية وبرئيس أساقفة صور، وقدموا إليهم الرسائل التي حملوها من كونت طرابلس. أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٣٢، ص٣٨٠١، أنظر أيضا: رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٣٠.

(٤) الفولة: بلدة بفلسطين من نواحي الشام. ياقوت، معجم البلدان، مج٣، ص٤٤٩.

مقدَّم الداوية لبعض فرسان الفرنج حيث دعاهم للاستعداد والتحشيد عند المدن التي يمكن للمسلمين أن يدخلوها بناء على الأخبار الواردة إليه، وحسب معرفته بنوايا المسلمين ومخططاتهم[١].

تقر الرواية الفرنجية (أرنول) بأن الفرنج هم من اعتدوا واعترضوا المسلمين أثناء عودتهم عبر نهر الأردن[٢]-وهذا متفق مع الرواية الإسلامية-حيث تصدى قرابة الألف فارس من الفرنج حيث احتشدوا عند عين كرسون[٣]، وألقى مقدَّم الداوية والفرسان أنفسهم أمام المسلمين، فتصدى لهم المسلمون بكل شدة حيث كانوا أكثر تسليحا، وقد يكون هذا أمرا واقعيا[٤] بحكم الاستعداد لتلك الغارة، إلا أنه قد يكون في الوقت نفسه محاولة من أرنول لتبرير هزيمة الفرنج لأنهم كانوا أقل تسلحا، حيث هزموا هزيمة منكرة، إذ فقدوا خلالها خيرة فرسانهم، ومنهم مقدَّم الاسبتارية الذي خسر رأسه، وكذلك معظم فرسان الداوية، إذ قطعت رؤسهم بأكملهم، باستثناء مقدَّم الداوية وثلاثة من فرسانه، حتى إن فرسان الملك غي لوسينان كانوا ضمن أسرى المسلمون، وعندما رأى بعض جنود الداوية والاسبتارية الذين نجوا من المعركة هربوا هم أيضا بعيدا[٥].

---

(١) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٠١.

(٢) عندما علم مقدم الداوية بنية المسلمين الدخول للبلاد بعث برسول لدير الداوية طالبا من فرسانه القدوم إليه، فساروا نحوه، وتمركزوا عند منتصف الليل أمام حصن الفولة، وعند الصباح تحركوا نحو الناصرة حيث كان بعض فرسان الداوية والإسبتارية وبعض الفرسان المخصصين لحماية الملك بانتظارهم، فعبروا من الناصرة نحو طبريا وهناك لقوا المسلمين عند نبع ماء كرسون. أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٠١.

(٣) عين كرسون: عين تقع بين صفورية وكفر كته، قرب حطين، وتحديدا عند تل قرب الناصرة. رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٣٢.

(٤) لقول العماد الأصفهاني: "فساروا مدججين، وسروا مدلجين...". أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٧٨.

(٥) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٠٢-٣٨٠٣. وعن صرعى تلك الغارة أنظر: رنسيمان، تاريخ =

ولقد كانت تلك الغارة مؤثرة وقاسية حيث دارت خلالها معركة رهيبة سقط فيها معظم الفرنج بين قتلى وأسرى، وأبيد فصيل كامل من فرسان الرهبان وكان من القتلى أبرز زعمائهم وفرسانهم حيث كبير جمعية الإسبتار (الإسبتارية) روجه دي مولان بينما هرب مقدم الداوية[١]، أما رنسيمان فلم يعتبرها معركة بل وصفها بالمذبحة لهولها، ومشاهدها وأهمية من قتل من زعمائهم[٢] كما كانت ضربة موجعة بالنسبة للفرنج، إذ خلفت أثرا سيئا على معنوياتهم، لما فقدوه من فرسانهم من جهة، ولما رأوه من هول الموقف من جهة أخرى حيث قام المسلمون بعد انتهاء المعركة بحمل رؤوس فرسان الفرنج بعد قتلهم على أسنة الرماح، ومروا بهم من أمام طبريا عمدا بقصد مشاهدتهم وإخافتهم، فتألم الفرنج لذلك ألما عظيما[٣]، حتى أن ريموند الثالث نفسه شعر بتأنيب الضمير لفعلته، على حد قول أرنول ولم يخف مشاعر الحزن على أبناء جلدته أمام وفد يمثل زعماء الفرنج[٤] حينما جاءوا لمقابلته حيث عاتبوه على سماحه للمسلمين بالمرور بأراضيه، لكنه بدوره أرجع سبب تلك الفاجعة لمقدَّم الداوية ورعونته وعجرفته[٥] محاولة منه لتبرير موقفه، إذ

=

الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٣٢ عاشور، الحركة الصليبية، ج٢، ص٧٧٢-٧٧٣.

(١) عاشور، الحركة الصليبية، ج٢، ص٧٧٣، زابوروف، الصليبيون في الشرق، ص١٩١، الشيخ، عصر الحروب الصليبية في الشرق، ص٣٥٨.

(٢) رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٣٢.

(٣) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٠٣.

(٤) ضم الوفد: رئيس أساقفة صور، ومقدَّم الداوية، وبالين.

(٥) لم يعر مقدَّم الداوية أي اهتمام لرأي مقدَّم الإسبتارية روجر دي ميلون، ومارشال فرسان الداوية جاك دي ميالي، وخاطب المارشال برعونة بأنه لن يسمع كلام شخص ممكن أن يهرب من المعركة. أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٠٤.

أعلم الفرنج بالغارة، لكن خلافاتهم فيما بينهم دعتهم للمواجهة مع المسلمين، فكان لهم ما كان.

ويكاد يتفق أمبرويز في رصده لآثار تلك المعركة وضررها على الفرنج مع أرنول، فقد اعترف أن رجال صلاح الدين أنزلوا برجال الملك غي لوسينان هزيمة مؤلمة، راح ضحيتها نخبة من فرسان الفرنج، كما كانت إصابات الداوية وأسرهم في تلك الوقعة مبرحة، واعتبر تلك المواجهة بأنها موجعة وأنها كانت بداية للانتكاسة التي جلبت كثيرا من التعاسة التي نزلت بالمسيحية المقدسة(١). كما اعتبرها أرنول أيضا بداية لفقدان المملكة اللاتينية في بيت المقدس(٢). وهذا يظهر نجاعة قرار السلطان صلاح الدين ودبلوماسيته في التعامل مع الكونت ريموند الثالث بقصد زعزعة وحدة الفرنج لاسترجاع الأرض الإسلامية.

وفي ظل هذه الصورة الفرنجية لتلك المأساة جراء تلك الغارة الإسلامية، نجد في المقابل أن المصادر العربية اعتبرتها أكثر نفعا بالنسبة لهم، فقد رأى فيها العماد الأصفهاني البركة والغلبة لقوله: "وعادو سالمين سالبين، غانمين غالبين، فكانت هذه النوبة باكورة البركات، ومقدمة ما بعدها من ميامن الحركات، وجاءتنا البشرى ونحن في نواحي الكرك والشوبك"(٣). ووصفها ابن الأثير بأنها فتح كثير(٤) في حين عدها ابن واصل مقدمة الفتوح(٥).

---

(١) أمبرويز، صليبية ريتشارد قلب الأسد، مج٣٢، ص١٣٦٥.

(٢) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٠٣.

(٣) أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٧٨.

(٤) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٣١.

(٥) ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص١٨٧.

❐ موقف الكونت ريموند الثالث من الفرنجة والمسلمين قبيل حطين وأثناءها:

لقد كان لتقارب ريموند الثالث كونت طرابلس والسلطان صلاح الدين آثار إيجابية واضحة على الجبهة الإسلامية، إذ كانت قوة للإسلام وللمسلمين(١) إلا أنه خلف بالمقابل آثارا سلبية بالنسبة للفرنج سواء أكانت معنوية أم عسكرية وخاصة بعد غارة الملك الأفضل ابن السلطان صلاح الدين على عكا وصفورية، حيث برز لهم بهذا التحالف ما كان عليه الكونت من القوة والأهمية وأدركوا به خطورته على مستقبل المملكة اللاتينية(٢)، لشعورهم أن مسألة المواجهة مع المسلمين في معركة فاصلة أمر لا محال قادم، وأنها مسألة وقت ليس أكثر وهم في حالة من الضعف والانقسام، ولهذا بدأوا بالسعي لمصالحة الكونت وضمه إلى صفوفهم.

أثبت هذا التحالف أن له فوائد عسكرية للمسلمين، فقد أظهر قوة السلطان صلاح الدين الأيوبي والأمراء المنضوين تحت لوائه، وجاء ذلك على لسان الكونت ريموند الثالث نفسه لما شاهده على أرض الواقع بحكم خبرته وتواصله معه، فقد أشاد بشجاعته وفكره السياسي والعسكري لقوله للملك غي: "هذا صلاح

(١) لقول العماد: "مما قدره الله تعالى من أسباب نصرة الإسلام ووهن الكفر أن قومص طرابلس رغب في مصافاة السلطان، والالتجاء إليه والمساعدة له على أهل ملته...فالتجأ القومص إلى ظل السلطان، فصار له من جملة الأتباع...فقويت مناصحته للمسلمين، حتى كان لولا خوف أهل ملته يُسلم، وصار بدولة السلطان وملكه يقسم، ومال إليه من الفرنج جماعة، وظهرت له منهم للطماعية طاعة، ودخلت إلى بلادهم من جانبه السرايا، وخرجت بالغنائم والسبايا، وأعطى الدنية في دينه بما استدناه من العطايا، فصار الفرنج يدفعون شره، ويحذرون مكره، فتارة يدارونه، وآونة يمارونه، وللقومص قوم صدق يساعدونه في كل حق وباطل، فبلي منهم أهل الساحل بشغل شاغل...". أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٧٦.

(٢) لقول ابن واصل: "فقويت مناصحته للمسلمين، وباين أهل ملته، وبثَّ السرايا في بلادهم، فخافوه، وحذروا مكره". ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص١٨٥.

الدين لا يقاس بأحد من السلاطين لتسلطه، وإقدامه على المخاوف وتورطه، وإن كسركم مرة فلا يصح لكم الجبر وليس إلا المراوغة والمغاورة والصبر، والصواب أن لا نخالطه ولا نباسطه، ولا نخالفه ونقبل شرائطه"(١). وهذا النص يحمل أهمية بالغة إذ فيه إقرار واضح بقدرات السلطان الشخصية والعسكرية والفكرية الفذة، كما فيه دعوة صريحة لعدم الاستهتار بقوته، والابتعاد عن مواجهته وجها لوجه والاكتفاء بالإغارة عليه ومفاوضته فقط على أن يكون ذلك على درجات، وأنه ليس بذلك الشخص السهل. وهذا ما دعا الفرنج لوصف الكونت ريموند الثالث بالجبن والانحياز لجانب المسلمين لقول الملك غي له: "أنت قد قلبتك الآفة، وفي قلبك المخافة، وأنت للخور رخو، وللخشية حشو، وأنا لا بد أن أصدمه وأصده"(٢).

وبدا واضحا إثر انتصار الملك الأفضل عليهم أن شعروا بانقسامهم، وبسهولة اختراقهم لخروج الكونت ريموند الثالث عن صفهم، فبدأوا بالتفكير لضمه لصفهم سالكين الوساطات معه. إلا أن الروايات المتعلقة بسياستهم هذه اتسمت بالتضارب بين الروايات الفرنجية والإسلامية فيها، فقد رصد ابن الأثير حادثة تلك المصالحة بدقة وحددها بأنها كانت عقب حادثة إغارة الملك الأفضل ابن صلاح الدين على بلاد الفرنج وقتله الداوية والاسبتارية وتمثل ذلك بإرسال وفد إليه يمثل البطرك والقسوس والرهبان وكثيرا من الفرسان، فأنكروا عليه انتماءه لصلاح الدين وقالوا له: "لا شك أنك أسلمت، وإلا لم تصبر على ما فعل المسلمون بالفرنج، يقتلون الداوية والاسبتارية، ويأسرونهم، ويجتازون بهم عليك، وأنت لا تنكر ذلك ولا تمنع عنه"(٣)، كما تهدده البطرك بأن يحرمه ويفسخ نكاح

---

(١) العماد الأصفهاني، الفتح القسي، ص٥٣.

(٢) العماد الأصفهاني، الفتح القسي، ص٥٣.

(٣) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٣١-٥٣٢، انظر أيضا: بيلي، حياة صلاح الدين الأيوبي، ص١٥٦.

زوجته. وعندما رأى صلابة موقفهم ضده، تاب عما فعله واعتذر، فطلبوا منه موافقتهم على المسلمين ومؤازرتهم على حفظ البلاد، فأجابهم إلى المصالحة، والانضمام إليهم والاجتماع معهم، فسار معهم لملك الفرنج على إثرها واجتمعت كلمتهم بعد فرقتهم، ثم جمعوا فرسانهم وساروا من عكا لصفورية(١).

في حين يرى كل من ابن واصل(٢) وأرنول(٣) أن ما قام به صلاح الدين من استعراض لقوته العسكرية وإظهار استعداده لمواجهة الفرنج مع اقترابه منهم كان سببا رئيسا في تفكير الملك (غي لوسينان) بمراجعة سياسته تجاه الكونت ريموند الثالث، وتقييم دوره في التصدي للمسلمين وبرز واضحا باجتماعه مع البارونات(٤) وإخبارهم بتحركات صلاح الدين، ونصحهم له بالمصالحة مع الكونت والاتفاق معه لمقاومة المسلمين لما له من وزن وقوة عسكرية فذة بقولهم له: "وإذا خسرتم مساعدة أمير طرابلس ورأيه تكونوا قد خسرتم كل شيء"(٥)، وعندها قرر إزالة الخلاف معه فأرسل إليه وفدا ضم كبار رجال الدولة، بطبريا، للاجتماع معه وعقد المصالحة معه، مظهرين له أن الملك تواق للسلم معه(٦).

ويظهر أن التخطيط لهذه الزيارة (البعثة) سبق إغارة الملك الأفضل بيوم، إلا أنها تأجلت نتيجة تلك الحادثة فتلقاهما الكونت ريموند الثالث وأسف لما حصل

---

(١) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٣٢، انظر أيضا: ابن العديم، زبدة الحلب، ص٤٠٧.

(٢) ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص١٨٩.

(٣) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩٩.

(٤) جيرار دي فورت، روجر دي مولين، جوسيوس، باليان، ورينالد.

(٥) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩٩، انظر أيضا: رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٢٩. حيث أشار رنسيمان أن الذي تحدث للملك ودعاه للوفاق مع ريموند الثالث هو باليان إبلين.

(٦) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩٩-٣٨٠٠، انظر أيضا: الحياري، صلاح الدين، ص٢٧٢.

مع الفرنج في عكا وصفورية، حيث نقلوا له رسالة الملك غي لوسينان ودعوته للصلح فوافقهم على ذلك، وبعد موافقته قام بزيارة الملك، فخرج الملك للقائه، وأخذ يقدم النصائح للملك وأنه إذا ما أخذ بمشورته فستكون المملكة اللاتينية قوية ومستقرة ثم طلب من جميع جنوده التوجه نحو نبع صفورية لعلمه بتحركات صلاح الدين الأيوبي داخل أراضيهم(١) وهذا ما يؤكده ابن واصل بقوله: "ولما تحققوا باجتماع كلمة المسلمين وحارهم ما لا يعهد لهم مثله اجتمعوا وانتحوا وكان القومص قد باينهم، فدخل عليه الملك ورمى نفسه عليه، فدخل معهم، ووافقهم فصفصفوا راياتهم لصفورية"(٢) وتأتي أهمية جهود الفرنج لاسترضاء الكونت ريموند الثالث للتدليل على ما تمتع به الكونت ريموند الثالث من عبقرية وحكمة اقتضت توجيهها وتسخيرها لجانبهم بدلا من جانب المسلمين لقول البارونات فيه: "ذلك أنه لدى كونت طرابلس جيشه من الفرسان، ثم أنه رجل حكيم مدبر واثق من نفسه، أستهدف دوما ضمان أمنه وإظهار أنه لا يخشى من أحد حتى من المسلمين(٣).

لم يكن الموقف العسكري للفرنج في مملكة بيت المقدس قبيل معركة حطين مطمئنا بداية إذ لم يكونوا موحدين ومتماسكين بل كانوا منقسمين إلا أنه عاد وتبدل بعدما تمت مصالحتهم للكونت ريموند الثالث صاحب طرابلس وطبرية بالنيابة، وذلك بتغليبه مصلحة الفرنج على أي مصلحة أخرى، وتمثل ذلك بإلغاء الاتفاق بينه وبين صلاح الدين الأيوبي، وعلى إثرها أصدر الملك غي لوسينان أمرا

---

(١) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٠٦.

(٢) ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص١٨٩، انظر أيضا: ابن العديم، زبدة الحلب، ص٤٠٧.

(٣) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٧٩٩، انظر أيضا: رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٢٨-٧٣٠.

بالتعبئة العامة لجميع قواته بالمملكة وحدد عيون صفورية مكانا للاجتماع لجميع قواته، ومع ذلك فقد كان قادة الفرنج مختلفين فيما بينهم إزاء الهجوم من عدمه، كما كانت أجواء الحسد والبغضاء تسيطر عليهم لسماع الملك لآراء ريموند الثالث(١).

تشير الرواية العربية أنه عندما بلغ الفرنج اجتماع عساكر السلطان صلاح الدين الأيوبي تأهبوا وتقدموا نحو مرج صفورية بأرض عكا، وعندها سار السلطان صلاح الدين بقواته على تعبئة وقصدهم، ونزل على بحيرة طبرية عند قرية تدعى الصِنَّبرَة(٢)، منتظرا هجومهم، وعندما لم يتحركوا نحوه قرر الدخول لطبريا، فنازلها تاركا قواته قبالة العدو فهاجموها وأخذها بساعة من نهار، حتى لم يبق إلا القلعة(٣) وقد كان لتغير موقف الكونت ريموند الثالث من المسلمين بعد هزيمة الفرنج في غارة الملك الأفضل ونقضه للهدنة مع السلطان صلاح الدين، ودخوله في طاعة الملك غي لوسينان، وعودته لصفوف الفرنج واشتراكه بمحاربة المسلمين في صفورية دور كبير في قيام السلطان صلاح الدين الأيوبي بمهاجمة طبريا وفتحها(٤).

لقد كان دخول السلطان صلاح الدين الأيوبي لطبريا سببا في دب الخلاف بين قادة الملك غي لوسينان أثناء تمركز جيشهم عند نبع صفورية في كيفية الرد على السلطان صلاح الدين بمواجهته والزحف لطبريا من عدمها بعد فتحه لها، إلا أن

---

(١) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٠٦، انظر أيضا: الحياري، صلاح الدين، ص٢٧٥-٢٧٦.

(٢) الصِنَّبرَة: موضع بالأردن مقابل لعقبة أفيق، بينه وبين طبريا ثلاثة أميال. ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج٣، ص٢٠٣.

(٣) ابن شداد، النوادر، ص٧٥-٧٦، أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٧٩، ١٨٨، انظر أيضا: رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٣٥، ملكوم، وجاكسون، صلاح الدين، ص٣٠٠.

(٤) جبران، دراسات في تاريخ الأيوبيين والمماليك، ص٩٩، الشيخ، عصر الحروب الصليبية في الشرق، ص٣٥٩.

الملك اتخذ قراره بالزحف نحوها. مع إنه كان متأنيا في رأيه بالذهاب لطبريا ومستمعا لرأي ريموند الثالث لكنه عاود وبدل رأيه لضغوطات كثيرة من مستشاريه والمحيطين به وخاصة المعادين للكونت ريموند الثالث(١).

عكست بعض الروايات الفرنجية ما كانت عليه صورة الكونت ريموند الثالث بدءا من الأحداث التي سبقت معركة حطين الفاصلة، وتحديدا قبل احتلال السلطان صلاح الدين الأيوبي لطبريا وما بعدها والتي أظهرته ضعيفا وخائنا، وبرز هذا الرأي إزائه إثر وجود انقسام واضح بين الفرنج حيال مهاجمتهم لطبريا أحدهما يمثلها الكونت ريموند الثالث والرافض للهجوم وثانيها يمثله حزب الملك غي لوسينان وخاصة مقدَّم الداوية الكبير جيرار وأرناط صاحب الكرك والشوبك المؤيد للهجوم(٢).

كان الكونت ريموند الثالث بداية وقبل دخول السلطان صلاح الدين لطبريا معارضا للهجوم ضد المسلمين ومواجهتهم، وعنده حججه المقنعة إزاء ذلك(٣) إلا أنه وبعد احتلال السلطان لطبريا فقد كان معارضا للزحف نحوها ورفع الحصار

---

(١) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٠٨-٣١١٢، ابن شداد، النوادر، ص٧٦، سعداوي، التاريخ الحربي المصري، ص١٧٩-١٨١، الحياري، صلاح الدين، ص٢٧٩-٢٨٠، رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٣٥-٧٣٧، ماير، تاريخ الحروب الصليبية، ص١٩٧. لقد غير الملك رأيه نتيجة الضغوط عليه من قبل مقدم فرسان الداوية، وأرناط، فقد كان مسلوب الإرادة. ملكوم وجاكسون، صلاح الدين، ص٣٠٠.

(٢) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٠٨-٣٨٠٩، الحياري، صلاح الدين، ص٢٨٠، ماير، تاريخ الحروب الصليبية، ص١٩٧ Stevenson, The Crusaders in The east, p244-245

(٣) كانت حجته الأولى، أن من يستطيع تأمين المياه في ذلك الوقت الحار تكون له الأولوية للقتال، فإذا ما تحرك الفرنج نحو الشرق فستنقطع عنهم موارد المياه، لأن السير سيكون في منطقة جافة قليلة الينابيع، أما الحجة الثانية فهي تركيبة قوات صلاح الدين وأنها لا تمكث كثيرا في ميدان القتال لبعدهم بعض الشيء عن ساحات القتال. انظر: الحياري، صلاح الدين، ص٢٨٠.

عنها على الرغم من وجود زوجته أشيفيا ومحاصرتها بالقلعة، مفضلا البقاء في صفورية ذات الحصانة على التحرك لطبريا لأسباب عديدة منها: كثرة عدد قوات صلاح الدين(١)، وندرة المياه على طول الطريق بين صفورية وطبريا، ووعورتها، كما كان يرى أن المسلمين لا يقدرون على طول المقام بطبريا ولهذا كان يؤثر أن تضيع طبريا بدلا من أن تضيع المملكة اللاتينية وتتعرض المملكة بأسرها للخطر منطلقا في رأيه هذا بحكم خبرته على استنزاف قوة الخصم، خاصة أن المسلمين سيخسرون كثيرا من القتلى والموارد إذا حاولوا اختراق الدفاعات الفرنجية، وقرروا العبور لصفورية(٢).

أدت معارضة الكونت ريموند الثالث لمهاجمة طبريا إلى توجيه أصابع الاتهام له ووصفه بالمتخاذل والخائن من قبل الفريق المعادي له، والذي يمثله أرناط صاحب الكرك والشوبك حيث شككوا بولائه لهم، وميله للمسلمين للعلاقة التي ربطته بالسلطان صلاح الدين الأيوبي حتى اتهموه بأنه عميل له(٣) لقول أرناط فيه: "قد أطلت في التخويف من المسلمين، ولا شك أنك تريدهم، وتميل إليهم،

---

(١) لقول ريموند الثالث: "فوالله لقد رأيت عساكر الإسلام قديما وحديثا ما رأيت مثل هذا العسكر الذي مع صلاح الدين شهرة وقوة". ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٣٣، أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٠٩-٣٨١٠، المعلوف، الحروب الصليبية كما رآها العرب، ص٢٣٩. كما أشار ريموند الثالث على الملك ألا يتحرك من عند الينبوع حيث كانت إقامته وألا يغيرها لأن صلاح الدين كان لديه الكثير من الرجال، والملك ليس لديه ما يكفي من الرجال، وعليه البقاء وإن هدم صلاح الدين طبريا. أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨١٢.

(٢) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٣٣، دويكات، طبريا، ص٢٠٢، رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، مج٢، ص٧٣٥-٧٣٦، ماير، تاريخ الحروب الصليبية، ص١٩٧، بيلي، حياة صلاح الدين الأيوبي، ص١٥٨، جاكسون، ص٣٠١.

(٣) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٠٩-٣٨١٠، معلوف، الحروب الصليبية كما رآها العرب، ص٢٣٩، ملكوم، وجاكسون، صلاح الدين، ص٣٠١.

وإلا ما كنت تقول هذا"، ولكن ريموند وعده بالقتال لقوله: "أنا واحد منكم إن تقدمتم تقدمت، وإن تأخرتم تأخرت، وسترون ما يكون"(١).

هذا وقد تقاربت المصادر الفرنجية والإسلامية في وصف موقف الكونت ريموند الثالث المتخاذل بعد اشتداد وطيس الحرب يوم حطين، حيث وصفه أمبرويز بالمخادع والغشاش، لاتهامه بإيقاع جيش الفرنج فريسة بأيدي المسلمين إذ جهد جهدا عظيما في التخطيط لذلك، فكان له دور كبير في قيادة جيش الفرنج لطبريا حيث لا ماء لجيشه، وعندما حان وقت القتال ولى هاربا(٢).

كما كان أمبرويز أكثر صرامة في مكان آخر في وصف خيانة ريموند الثالث للفرنج أثناء المعركة بإفراده عنوانا خاصا له تحت باب "خيانة ريموند صاحب طرابلس" بإشارته أنه على الرغم من الوعود التي قدمها للملك واتفاقه معه إلا أنه كان اتفاقا مزيفا برأي البعض حيث خانه وتخلى عنه في أشد ساعات القتال(٣). إلا أن زابوروف حاول تبرير موقف ريموند الثالث، والدفاع عنه بما قدمه للفرنج من نصائح حكيمة بعدم التقدم لتل حطين لضعف الموقع من الناحية الاستراتيجية، ورغم نصائحه فقد اندفعوا نحو حطين، نتيجة عناد جيراردي ورينو شاتيون وموافقة الملك على رأيهم(٤).

أما (أرنول) فقد أقر بخيانة بعض كتائب قوات الكونت ريموند الثالث يوم حطين بانضمامهم لقوات صلاح الدين لقوله: "وبعدما انتظمت الكتائب واحتدم القتال واشتد، تحرك خمسة من الفرسان من كتائب أمير طرابلس والتحقوا بقوات

---

(١) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٣٣-٥٣٤.

(٢) أمبرويز، صليبية ريتشارد قلب الأسد، ج٣٢، ص١٣٦٧-١٣٦٨.

(٣) أمبرويز، صليبية ريتشارد قلب الأسد، ج٣٢، ص١٣٦٦.

(٤) زابوروف، الصليبيون في الشرق، ص١٩١.

صلاح الدين وذهبوا إليه وقالوا: يا مولاي[١] ما الذي تنتظره اذهب واستول على المسيحيين لأنهم جميعا في وضع ميؤوس منه"[٢]. وعندما سمع صلاح الدين ذلك أمر كتائبه بالتقدم وتحرك إلى الأمام نحو المسيحيين[٣].

وتكاد الرواية العربية[٤] تتفق مع الرواية الفرنجية في وصف موقف الكونت ريموند الثالث المتمثل بهربه وانسحابه من أرض معركة حطين، وقيامه بخذلان الملك غي لوسينان، بعد أن شعر أن الهزيمة أمر لا مفر منه، حيث، تصور بعض هذه الروايات المسلمين بأنهم متعاونون مع الكونت ريموند الثالث بتسهيلهم هروبه من بين صفوفهم أي ببيان مكانه وتعريفهم له لقول ابن الأثير: "فلما رأى القمص شدة الأمر علم أنهم لا طاقة لهم بالمسلمين، فاتفق هو وجماعته وحملوا على من يليهم، وكان المقدم من المسلمين، في تلك الناحية، تقي الدين عمر بن أخي صلاح الدين، فلما رأى حملة الفرنج حملة مكروب، علم أنه لا سبيل إلى الوقوف في وجوههم، فأمر أصحابه أن يفتحوا لهم طريقا يخرجون منه، ففعلوا، فخرج القمص وأصحابه ثم التأم الصف"[٥]. وربما هذا ما جعل الفرنج يتهمونه بالخيانة وبالتعاون مع

---

(١) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٢١.

(٢) مولاي يقصدوا السلطان صلاح الدين.

(٣) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٨، ص٣٨٢١.

(٤) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٣٥، سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج٨، ق١، ص٣٩٢، أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٨٩، الحنبلي، شفاء القلوب، ص١٣٧. هذا وقد اختلف كل من سبط ابن الجوزي، والحنبلي عن ابن الأثير، بجعلهم هرب الكونت بعد صعود الفرنج لتل حطين للاحتماء به حيث هرب أثرها.

(٥) ابن الأثير، الكامل، مج١١، ص٥٣٥، أنظر: معلوف، الحروب الصليبية كما رآها العرب، ص٢٤١، بابا، طرابلس في التاريخ، ص٦١، كما أورد العماد الأصفهاني لحظة اختراق ريموند الثالث صفوف المسلمين والسماح له بالهروب لقوله: "ولما أحس القومص بالكسرة،...فخرج لطلبه يطلب الخروج...وأفلت في عدة معدودة، ولم يلتفت إلى ردة مردود، وكان قال لأصحابه: أنا أسبق بالجملة، =

المسلمين ضدهم لفتحهم الطريق أمامه للهرب.

ويؤكد العماد الأصفهاني أن ما قام به ريموند الثالث كان هروبا من أرض المعركة قبل الصدام على تل حطين، إثر صعودهم التل، وأن ذلك كان بالحيلة منه لقوله: "ولما أحس القومص بالكسرة حسر عن ذراع الحسرة، وافتال من العزيمة، واحتال في الهزيمة، وكان ذلك قبل اضطراب الجمع واضطرام الجمر، واحتداد الحرب واحتدام الحر، فخرج بطلبه يطلب الخروج، وأعوج إلى الوادي وما ود أن يعوج، ومضى كومض البرق...وأفلت في عدة معدودة، ولم يلتفت إلى ردة مردودة، وغاب حالة حضور الوغى،..."(١).

كما وصف ابن شداد هروب الكونت ريموند الثالث من معركة حطين، بعد أن رأى علامات الهزيمة تصيب جيش الفرنج لقوله: "وكان القومص أذكى القوم وألمعهم، فرأى إمارات الخذلان نزلت بأهل دينه، ولم يشغله ظن محاسنة جنسه عن نفسه، فهرب في أوائل الأمر قبل اشتداده، وأخذ طريقه نحو صور...وتبعه جماعة من المسلمين، فنجا وحده، وأمن الإسلام كيده، واحتاط أهل الإسلام بأهل الكفر والطغيان من كل جانب...فلم ينج منهم واحد، واعتصمت الطائفة الأخرى بتل يقال له تل حطين،...فضايقهم المسلمون على التل،..."(٢).

=

وأفصلهم من الجملة، فاجتمع هو ومؤازروه، وجماعة من المقدَّمين مضافروه، وصحبه صاحب صيدا، وباليان بن بارزان، وتآمروا على أنهم يحملون ويبلغون الطعان. فحمل القومص ومن معه على الجانب الذي فيه الملك المظفر تقي الدين، وهو مؤيد من الله بالتوفيق والتمكين، ففتح لهم طريقا، ورمى من أتباعهم فريقا، فمضوا على رؤوسهم، ونجوا بنفوسهم، ولما عرف الفرنج أن القومص أخذ بالعزيمة، ونفذ في الهزيمة، وهنوا وهانوا، ثم اشتدوا وما لانوا...فحطوا أخيامهم على غارب حطين...وأحيط بالفرنج من حواليهم...". أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٨١-١٨٢.

(١) العماد الأصفهاني، الفتح القسي، ص٥٩.

(٢) ابن شداد، النوادر السلطانية، ص٧٧.

ومن المناسب القول إن الرواية الفرنجية والتي يرويها أرنول[١] التي تشير لانضمام قوات الكونت ريموند الثالث للمسلمين هي شبيهة بالرواية الإسلامية[٢]، إلا أنها فهمت خطأ والتي تبين خرقه لصفوف المسلمين وسماحهم له بالعبور والهرب بعد أن أحاطتهم قوات المسلمين، حيث أشار (أرنول) أنه عندما تقدم السلطان صلاح الدين نحو جيش الفرنج في طبريا أمر الملك غي لوسينان الكونت ريموند الثالث بالتقدم نحو المسلمين بكتائبه ومهاجمتهم، وكان أميرا على قوات طبريا ويتقدمها، فهاجم المسلمين وتوجه نحو أكبر كتائبهم، وفتح له المسلمون الطريق، وسمحوا له بالمرور ومن معه، وعندما أصبحوا في وسطهم أطبقوا عليهم، فلم يفلت من الحصار من فرسان الأمير غير قلة، والأمير نفسه، والذي هرب إثرها لمدينة صور.

واعتبر الفرنج ما قام به الكونت ريموند الثالث بمثابة خيانة لهم، وذلك لإيقاعه بجيشهم فريسة بيد المسلمين، وربما لاتفاق سابق معهم حيث نجاته من الحصار وحده والقليل ممن معه، ويبدو أن الفرنج فهموا اختراق الكونت ريموند الثالث لصفوف المسلمين بأنه انضمام لهم، ولكن واقع الأمر وهو ما تؤكده الروايات الإسلامية أنهم سمحوا له بالمرور، بهدف الخلاص من جزء من قوات الفرنج أو لإضعاف جبهتهم، أما إن كان بتواطؤ من المسلمين فلا ضير في ذلك إن كان في مصلحة المسلمين.

---

(١) أرنول، تتمة وليم الصوري، ج٣٢، ص٣٨٢١-٣٨٢٢، Holt, The Age of Crusades, p58

(٢) ابن شداد، النوادر السلطانية، ص٧٧، أنظر أيضا: أبو شامة، الروضتين، ج٣، ص١٨٩-١٩٠، ابن واصل، مفرج الكروب، ج٢، ص١٨٩.

خاتمة

كشفت خلافات الفرنج على عرش مملكة بيت المقدس ما يعانيه المجتمع الفرنجي من انشقاق، وسعي وراء المصالح، ومؤامرات ضد بعضهم البعض، وقد كان لهذا كله دور كبير في اتصال ريموند الثالث كونت طرابلس بالسلطان صلاح الدين، والذي عد حدثا مهما ومفصليا في تلك الفترة، حيث نجح المسلمون في استغلاله لصالحهم بتقوية جبهتهم واستعراض قوتهم العسكرية داخل أرض الفرنج، وبدا ذلك واضحا بغارة الملك الأفضل ابن السلطان صلاح الدين والتي أظهرت وعي الجانب الإسلامي لظروف الفرنج، وكيفية إدارة الصراع العسكري معهم، وأوضحت الدراسة آثار تلك الغارة على الفرنج فكانت نكسة لهم وكسرا لشوكتهم، وهدما لمعنوياتهم بكثرة قتلاهم وأسراهم، إلا أن هذه النكسة كانت حافزا لمصالحة الكونت ريموند الثالث لتوحيد صفوفهم ضد المسلمين، وهذا مهد وعجل للمنازلة بين الفرنج والمسلمين في حطين، والتي كشفت أحداثها عن وجود معسكرين مختلفين من الفرنج لإدارة الصراع ضد المسلمين، ويمثل الكونت ريموند الثالث أحدهما الذي شارك بحطين، ولكن خذلهم فيها، على الرغم من آرائه السديدة في كيفية التعامل مع المسلمين، إلا أنهم منوا بالهزيمة، حيث أظهرت انعدام خططهم العسكرية لانشغالهم بخلافاتهم، وانجرارهم وراء الأهواء والمكائد وانعدام الثقة، وأثبتت الدراسة أهمية المصادر الفرنجية وقيمتها في توضيح شكل العلاقة بين ريموند الثالث والسلطان صلاح الدين الأيوبي إلا أنها رسمت له صورة سلبية لدرجة اتهامه بالخيانة وجعله سببا في هزيمة حطين، وهذا ربما لم تؤكده الدراسة، أي بجعله متعاونا مع المسلمين، لكنه وجد نجاته بالهرب وتركه الفرنج يهزمون وحدهم.

التوصيات:

وهناك توصيات مهمة يمكن أن نخرج بها بعد هذا البحث ومنها:

١- ضرورة الاهتمام بمثل هذه الدراسات، وجمع الروايات المفقودة والعمل على تحقيقها.

٢- التدقيق ببعض الروايات الغربية مثل (أرنول) ومقارنتها بالرواية العربية للوصول للحقيقة.

٣- العمل على ترجمة المصادر العربية المتعلقة بالحروب الصليبية للغات الأجنبية مثل: الإنجليزية والفرنسية والعبرية حتى لا يقتصر الأمر على رواياتهم فقط.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

١. ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن عبد الكريم الشيباني (ت٦٣٠هـ/ ١٢٣١م). الكامل في التاريخ، د. ط، ١٢مج، دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٦م.

٢. الحنبلي، أحمد بن إبراهيم (ت٨٧٦هـ/ ١٤٧١م). شفاء القلوب في مناقب بني أيوب، تحقيق مديحة الشرقاوي، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، ١٩٩٦م.

٣. ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن أبي بكر (ت٦٨١هـ/ ١٢٨٢م). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ط١، ٤مج، تقديم محمد المرعشلي، واعتنى بها مكتب التحقيق، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٩٩٧م.

٤. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م). تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ط١، ١٥ مج، تحقيق مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥م.

٥. سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزاوغلي التركي (ت٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م). مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، ط١، (ج٨، ق١)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٩٥١م-١٩٥٢م.

٦. أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل القرشي الدمشقي (ت٦٦٥هـ/ ١٢٦٦م). الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، ط١، ٤ج،

طبع حواشيه وعلق عليه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م.

٧. تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضتين، ط١، وضع حواشيه وعلق عليه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢م.

٨. ابن شداد، أبو المحاسن بهاء الدين يوسف بن رافع (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م). النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية أو سيرة صلاح الدين، ط١، تحقيق جمال الدين الشيال، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ١٩٦٤م.

٩. ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة (ت٦٦٠هـ/ ١٢٦١م). زبدة الحلب من تاريخ حلب، ط١، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٦٦م.

١٠. العماد الأصفهاني، أبو عبد الله محمد بن محمد بن حامد، (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠١م)، حروب صلاح الدين وفتح بيت المقدس والمسمى الفتح القسي في الفتح القدسي، قدم له إبراهيم شمس الدين، ط٢، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.

١١. أبو الفداء، الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل بن علي صاحب حماة، (ت٧٣٢هـ/ ١٣٣١م). المختصر في أخبار البشر، ٤ج، تحقيق محمد زينهم ويحيى حسين، دار المعارف، القاهرة.

١٢. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي، (ت٧٧٤هـ/ ١٧٣٢م). البداية والنهاية، ط١، ١٤ج، مكتبة المعارف، بيروت،

ومكتبة النصر، الرياض، ١٩٩٦م.

١٣. ابن واصل، جمال الدين محمد بن سالم (ت٦٩٧هـ/ ١٢٩٧م). مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، ٥ج، ج٢ (تحقيق جمال الدين الشيال)، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٧م.

١٤. ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت (ت٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م). معجم البلدان، قدم له محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط١، ٨مج (٤ أجزاء)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٨م.

ثانيا: المصادر الأجنبية المعربة والمترجمة:

١. أرنول، تتمة ذيل تاريخ وليم الصوري (جزء من تاريخ هرقل)، الموسوعة الشامية في تاريخ الحروب الصليبية، ج٨، تحقيق وجمع سهيل زكار، دمشق.

٢. أمبرويز، صليبية رتشارد قلب الأسد، الموسوعة الشامية في تاريخ الحروب الصليبية، ج٣٢، تحقيق وترجمة سهيل زكار، دمشق، ١٩٩٨م.

٣. وليم الصوري، تاريخ الحروب الصليبية (الأعمال المنجزة فيما وراء البحار)، ط١، نقله إلى العربية وقدم له سهيل زكار، دار الفكر، دار نوبليس، دمشق، ١٩٩٠م.

ثالثا: المراجع العربية:

١. إبراهيم، صفاء عثمان محمد، مملكة بيت المقدس الصليبية في عهد الملك بلدوين الثاني (١١١٨-١١٣١م/ ٥١٢-٥٢٥هـ)، دار العالم العربي، ٢٠٠٧م.

٢. بدوي، عبد المجيد أبو الفتوح محمد، العلاقات بين الأيوبيين وسلاجقة الروم، صفحات من تاريخ الحروب الصليبية، ط١، دار الكتب المصرية، القاهرة، مكتبة الآداب، ٢٠١٢م.

٣. البقلي، محمد قنديل، التعريف بمصطلحات صبح الأعشى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣.

٤. البيشاوي، سعيد عبد الله، نابلس (الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية في عصر الحروب الصليبية "٤٩٢-٦٠٩هـ/ ١٠٩٩-١٢٩١"، ط١، عمان، ١٩٩١م.

٥. بيلي، أحمد، حياة صلاح الدين الأيوبي، ط٢، المطبعة الرحمانية، مصر، ١٩٢٦م.

٦. التدمري، عمر عبد السلام، تاريخ طرابلس السياسي والحضاري عبر العصور، عصر الصراع العربي-البيزنطي والحروب الصليبية، ج١، ط٢، طرابلس، بيروت، مؤسسة الرسالة، دار الإيمان، ١٩٧٨.

٧. جبران، نعمان محمود، دراسات في تاريخ الأيوبيين والمماليك، ط١، مؤسسة حمادة، إربد، دار اليازوري، عمان، ٢٠١١م.

٨. الحياري، مصطفى، صلاح الدين القائد وعصره، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م.

٩. الدويكات، فؤاد عبد الرحيم، إقطاعية شرق الأردن في عصر الحروب الصليبية ٤٩٢-٥٨٣هـ/ ١٠٩٩-١١٨٧م، ط١، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، إربد، دار اليازوري، عمان، ٢٠١١م.

١٠. سعداوي، نظير حسان، التاريخ الحربي المصري في عهد صلاح الدين الأيوبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٧م.

١١. الشيخ، محمد مرسي، عصر الحروب الصليبية في الشرق، الإسكندرية، ٢٠٠١م.

١٢. عاشور، سعيد عبد الفتاح، الحركة الصليبية (جزءان)، ط٣، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٦م.

١٣. قاسم، قاسم عبده، في تاريخ الأيوبيين والمماليك، عين للدراسات والبحوث، الهرم، ٢٠٠٥م.

رابعا: المراجع الأجنبية والمعربة:

١. باركر، أرنست، الحروب الصليبية، نقله للعربية السيد الباز العريني، ط٢، دار النهضة العربية للطباعة، بيروت، لبنان، ١٩٦٧م.

٢. رنسيمان، ستيفن، تاريخ الحروب الصليبية، ٣ مجلدات، ط٣، نقله للعربية السيد الباز العريني، دار الثقافة، بيروت، لبنان، بيروت، ١٩٩٣م.

٣. زابوروف، ميخائيل، الصليبيون في الشرق، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم موسكو، ١٩٨٦م.

٤. ماير، هانس ابرهارد، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة وتعليق عماد الدين غانم، تقديم صلاح الدين القابسي د. ط، منشورات مجمع الفاتح للجامعات، ليبيا، ١٩٩٠م.

٥. معلوف، أمين، الحروب الصليبية كما رآها العرب، ترجمة عفيف دمشقية، ط١، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ١٩٩٧م، المؤسسة الوطنية للاتصال

والنشر، (ANEP)، الجزائر، ٢٠٠١.

٦. ملكوم، كامرون ليوتز، د. أ. ب. جاكسون، صلاح الدين نقله للعربية علي ماضي، راجعه وحققه نقولا زيادة، وفهمي سعد، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٨م.

خامسا: الدوريات:

١. شاهين، رياض مصطفى، هدنة الرملة والظروف المحيطة بها، مجلة الجامعة الإسلامية، مج٩، ع١، غزة، ٢٠١١.

سادسا: الندوات والمؤتمرات:

١. بيضون، إبراهيم، طبرية في العهد الصليبي، في إشكالية الموقع والدور، مؤتمر بلاد الشام في فترة الصراع الإسلامي الفرنجي ٤٩١-٦٩٠هـ، جامعة اليرموك، (٨-١٠) تشرين الثاني ١٩٩٩م، مطبعة جامعة اليرموك، إربد، ٢٠٠٠م.

سابعا: المراجع الأجنبية:

1. Holt, Petermalcolm, The Age of Crusades: the near East From the eleventh Century to 1517, London and New York, Longman, 1987.

2. Poole, Stanley, Lan, A History of Egypt in the Middle Ages, Frank Gass and Company limited, London, 1988.

3. Stevenson, W, B, The Crusaders in The east, Slim Press, Librairie de Liban, Beirut, Lebanon, 1986.

The Ayubid Sultan Saladin's Relations with Tripolis' Count Raymond III (581-583 H/1185-1187 CE): One Aspect of the Political and Military Islamic-Frank Relations

Dr Lu'ay Ibrahim Bawa'nah

Applied Balqaa' University

Dr Muhammad Mahmud Al-Anaqrah

Yarmuk University

Abstract

This research investigates one of the most important Islamic-Frank (Crusade) relations during a critical period in the history of the struggle specifically before and during the fateful Battle of Hittin as it is represented by the Ayubid Sultan Saladin's relationship with Tripolis's Count Raymond III. Thus, the study uncovers the beginning and origin of the relationship. It shows the armistices signed between the Muslims and the Franks and their circumstances. The study discusses the difficult political circumstances of the Kingdom of Jerusalem and the division and disagreements which led Count Raymond III to contact the Sultan Saladin and ask for his help. The paper demonstrates the political and military benefits which Saladin gained for the Muslims. It provides a detailed discussion of the raid of Saladin's son King Afdal on

the Franks' land, with the knowledge and support of Count Raymond III, bringing out the raid's importance, circumstances, conditions, and observing its impact on the Muslim and the Frank sides. The study reveals the positions of Count Raymond III before and during the Battle of Hittin towards the Muslims and his relations with them, and the views of the Franks about him, so the study treated that problem by highlighting the Arabic and Frank narrations and analyzing and comparing them. The paper draws on claims made by the Arabs and the Franks. These points of view are critically and comparatively analysed.

Key words:

Ayubid Saladin, Raymond III, Frank, Tripolis's Count, Islamic-Crusade relations

حالة الصراع العسكري بين الدولة العثمانية وولاية مصر ومواقف الدول الأوروبية منه (١٢٤٧- ١٢٥٦هـ/١٨٣١- ١٨٤٠م): دراسة في وثائق الحكم المصري

د. عبد الحميد محمد أبو صيني
محاضر متفرغ تخصص في التاريخ الحديث والمعاصر،
الجامعة الهاشمية
hmmam_seeni@yahoo.com

تاريخ التحكيم: ١٢/ ٣/ ١٤٣٧ تاريخ الإجازة: ٦/ ٥/ ١٤٣٧

المستخلص:

تهدف الدراسة إلى تسليط الضوء، على مرحلة مهمة من تاريخ الدولة العثمانية، في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، عندما أقدم والي مصر على احتلال كامل بلاد الشام، وأجزاء من آسيا الصغرى، وسعي السلطان العثماني للتحالف مع الدول الأوروبية لكبح جماحه، مستخدما المنهج التاريخي الوصفي التحليلي لإنجازها، بالاعتماد على مصدر رئيس، تمثل بوثائق المحفوظات الملكية المصرية. وتوصلت الدراسة إلى، أن تدخل الدول الأوروبية لإنهاء هذا الصراع، لم يحقق نصرا حقيقيا لسيادة الدولة العثمانية على أراضيها، بل جعلها وولاية مصر، رهينتين لقرارات خارجية مفروضة من قبل هذه الدول.

الكلمات المفتاحية:

المحفوظات الملكية المصرية، الدولة العثمانية، بلاد الشام، مصر، الدول الأوروبية.

المقدمة

لم تكن ثورة اليونان ١٢٣٩-١٢٤٢هـ/ ١٨٢٤-١٨٢٧م، وحدها السبب الرئيس في فتح الطريق أمام الدول الأوروبية للتدخل في الشؤون الداخلية للدولة العثمانية، فقد لعب الصراع العسكري بين الدولة العثمانية وولاية مصر (١٢٤٧-١٢٥٦هـ/ ١٨٣١- ١٨٤٠م)، الدور الأكثر قوة؛ في زيادة حدّة هذا التدخل، سواء أكان ذلك بطلب من الدولة العثمانية نفسها، بسبب حالة الضعف التي كانت تعاني منها، أم بسعي مرير من الدول الأوروبية المتصارعة فيما بينها أصلا، للحفاظ على مصالحها وتنفيذ أطماعها في أراضي الدولة العثمانية.

بدأت مظاهر الضعف والوهن والتفكك تأخذ طريقها للنيل من مركز وقوة الدولة العثمانية، في النصف الأول القرن التاسع عشر الميلادي، الذي انعكس سلبا على تراجع قوتها السياسية والعسكرية، من دولة قوية يخشى جانبها، إلى دولة ضعيفة تغلغلت فيها عوامل الانكسار. فقد لعبت عدة عوامل داخلية وخارجية، الدور الأكبر في النزول بها إلى هذا المستوى من التراجع، كضعف السلاطين وانتشار الفساد في الجيش والرشوة لشراء المناصب والحركات الانفصالية على الصعيد الداخلي، واختلال موازين القوة بينها وبين الدول الأوروبية التي كانت تعيش نهضة حضارية قوية، بسبب مظاهر الاستقرار السياسي الذي بدأت تشهده القارة الأوروبية عقب سقوط نابليون بونابرت وظهور أوروبا الجديدة، على الصعيد الخارجي.

فقد أصبحت الدولة العثمانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، محط أنظار التنافس بين الدول الأوروبية، للسيطرة على مناطق نفوذ في أراضيها، وخاصة في المناطق التي تتمتع بأهمية استراتيجية، لتحقيق مصالحها الاقتصادية، المتمثلة بتأمين خطوط وطرق تجارتها العالمية مع الشرق.

ولعل مما زاد في حدة التنافس بين الدول الأوروبية للسيطرة على مناطق نفوذ في أراضي الدولة العثمانية والتدخل في شؤونها الداخلية، ما قام به محمد علي باشا الذي كان يحظى بدعم مادي ومعنوي من قبل فرنسا، سعيا منه لاكتساب مزيد من أسباب القوة، بإقدامه توسيع لحدود ولايته الفتية باستخدام القوة العسكرية، واحتلال بلاد الشام عام ١٨٣١م/ ١٢٤٧هـ، وسيطرته على أجزاء من آسيا الصغرى وتهديده لكيان الدولة العثمانية الضعيفة وعاصمتها الأستانة.

مارست الدول الأوروبية وخاصة فرنسا ضغوطا كبيرة على السلطان العثماني الذي استعان بروسيا لكبح جماح محمد علي باشا، في المرحلة الأولى من الصراع، بضرورة القبول بهذا الواقع الجديد من جهة، وإلزام والي مصر بالتوقف عن تهديد عاصمة الدولة العثمانية، والقبول بنصوص اتفاق كوتاهية ١٨٣٣م/ ١٢٤٨هـ، الذي يحقق هذه الغاية من جهة أخرى.

لم تكن الدول الأوروبية تبحث عن تحقيق المصلحة الخاصة لأيّ من طرفي الصراع، بل كانت تبحث عن تحقيق مصالحها هي بالدرجة الأولى. أدركت الدول الأوروبية عقب تجدد المواجهات بين طرفي الصراع، في مرحلته الثانية، وهزيمة الجيش العثماني في معركة نصيبين، والنتائج السلبية التي قد يؤدي إليها هذا الأمر، وما يترتب عليه من الإخلال بموازين القوى العالمية، فأدركت بالضرورة الملحّة لحل المشكلة من جذورها، بتوجيه إنذار إلى محمد علي باشا بالانسحاب من بلاد الشام وإلزامه بتنفيذ مضمونه، امتثالا لبنود قرارات وملحق معاهدة لندن ١٨٤٠م/ ١٢٥٦هـ.

عطفا على ما سبق، فقد شكلت أسباب ومجريات ونتائج الصراع بين ولاية مصر والدولة العثمانية، المحاور الرئيسية التي ناقشتها الدراسة، التي تمكنت من رصدها في مرحلتين أساسيتين:

-المرحلة الأولى١٢٤٧هـ/ ١٨٣١م إلى ١٢٤٨هـ/ ١٨٣٣م: التي تمكنت خلالها الحملة المصرية بقيادة إبراهيم باشا من تحقيق انتصارات واضحة، أدت إلى احتلال بلاد الشام وصولا إلى احتلال كوتاهية، مما أفضى إلى عقد صلح كوتاهية عام ١٢٤٨هـ/ ١٨٣٣م، بضغوط فرنسية وبريطانية.

-المرحلة الثانية١٢٥٥هـ/ ١٨٣٩م إلى١٢٥٦هـ/ ١٨٤٠م:التي تجدد فيها الصراع بين الجيشين العثماني والمصري في معركة نصيبين ١٢٥٥هـ/ ١٨٣٩م، وأثر التدخل الأوروبي نهاية الأمر، في إنهاء حالة الصراع هذه، امتثالا لقرارات معاهدة لندن في١٦جمادى الآخرة ١٢٥٦هـ/ ١٥ يوليو ١٨٤٠م، التي فرضت شروطا قاسية على والي مصر، بإخراجه من كامل بلاد الشام وآسيا الصغرى وشبه الجزيرة العربية وتحديد مناطق نفوذه في مصر والسودان، بضغوط بريطانية وروسية ونمساوية وبروسية.

تألفت الدراسة من تمهيد ومبحثين وملحقين وخاتمة، كانت على النحو التالي:

تمهيد: أسباب الصراع العثماني المصري وعوامله.

المبحث الأول: المرحلة الأولى من الصراع ومواقف الدول الأوروبية منها ١٨٣١م- ١٨٣٣م:

أ- الحملة المصرية على بلاد الشام.

ب- مواقف الدول الأوروبية وأثرها في عقد صلح كوتاهية ١٢٤٧هـ/ ١٨٣٣م.

ت- معاهدة هنيكار إسكله سي ومواقف الدول الأوروبية منها.

المبحث الثاني: المرحلة الثانية من الصراع ومواقف الدول الأوروبية منها ١٢٥٥هـ/ ١٨٣٩م:

أ- جهود الدول الأوروبية الدبلوماسيّة لإنهاء الصراع.

ب- جهود الدول الأوروبية العسكرية لإنهاء الصراع.

ت- نهاية الصراع وانسحاب جيوش محمد علي باشا من بلاد الشام.

الخاتمة: تضمّنت أهم النتائج والتوصيات.

الملاحق:

١- **وثيقة**: نص ترجمة الأمر العالي من الجناب العالي (محمد علي باشا) إلى السر عسكر إبراهيم باشا بتاريخ ١١/ ذو القعدة /١٢٥٠هـ / ٤/ شباط/ ١٨٤١م. محفوظ في دار الوثائق القومية بالقاهرة تحت عنوان المحفوظات الملكية: دفتر ٢١٤ وثيقة رقم ٥٦٢، للجلاء عن بر الشام.

٢- **خريطة**: الحرب في سوريا والأناضول.

الدراسات السابقة:

شكلت فترة الصراع العسكري بين الدولة العثمانية وولاية مصر ومواقف الدول الأوروبية منه (١٢٤٧- ١٢٥٦هـ/ ١٨٣١- ١٨٤٠م)، محورا مهما لاهتمامات الباحثين في تاريخ الدولة العثمانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، سواء كان ذلك في جوانبه التاريخية أو السياسية، كان أبرزها:

١- دراسة عربيات وشنيكات[1]، بعنوان: الموقف الروسي من التدخل

---

(١) عربيات، غالب وخالد شنيكات، الموقف الروسي من التدخل المصري في بلاد الشام (١٨٣١- =

المصري في بلاد الشام (١٨٣١-١٨٤١م) قراءة جديدة في التدخل الدولي.

٢- دراسة بلال[١]، بعنوان: الصراع العثماني المصري على بلاد الشام والموقف الدولي منه ١٨٣٠-١٨٤١م.

٣- دراسة آل صالح[٢]، بعنوان: موقف الدبلوماسية الروسية من الصراع العثماني المصري (١٨٣٩- ١٨٤١م).

رصد الباحثان في الدراسة الأولى والثانية، الجانب التاريخي لطبيعة الصراع العثماني المصري، من خلال الاعتماد في الدراسة الأولى على وثائق عثمانية، ووثائق بريطانية، مع الإشارة إلى ما يقرب من أربعة هوامش توثيقية، اعتمدت على وثائق المحفوظات الملكية المصرية فقط، في هوامش الدراسة.

أما الدراسة الثانية فقد خلت تقريبا من أي مصدر وثائقي عثماني أو مصري أو أجنبي.

أما الدراسة الثالثة، فقد رصدت الجانب السياسي لطبيعة الصراع العثماني المصري، معتمدة على وثائق عثمانية غير منشورة انحصرت في، دفتر مهمة: ٢٥٣، رقم البحث ١٩٤، أواخر ربيع الآخر، ١٢٥٥م، وكذلك دفتر مهمة: ٢٥٤، رقم البحث ١٧١، أواخر جمادى الآخر،١٢٥٦م)، إضافة إلى اعتمادها على بعض

=

١٨٤١م)قراءة جديدة في التدخل الدولي، مجلة دراسات تاريخية، العددان ١٧- ١٨،كانون ثاني – حزيران، ٢٠١٢م،ص ٣٨٥- ٤١٥.

(١) بلال، هدى علي، الصراع العثماني المصري على بلاد الشام والموقف الدولي منه ١٨٣٠-١٨٤١م، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد ١٠،العدد ٤،٢٠١١م،ص٣٤١-٣٦١.

(٢) آل صالح، عباس عبد الوهاب، موقف الدبلوماسية الروسية من الصراع العثماني المصري (١٨٣٩-١٨٤١م، مجلة التربية والعلم، المجلد ١٨، العدد ٢، ٢٠١١م، ص ١٥- ٣٩.

المصادر الوثائقية المنشورة (انجليزية، تركية حديثة وعربية).

ومما يمكن ملاحظته على هذه الدراسات:

١- إذا ما استثنينا بعض مصادر معلومات الدراسة الأولى والثالثة (الوثائقية)، فان الصفة الغالبة على هذه الدراسات أنها دراسات غير وثائقية في مجملها.

٢- أغفلت هذه الدراسات وغيرها، في جانب كبير منها الاعتماد على وثائق المحفوظات الملكية المصرية؛ بنوعيها الدفاتر (الأوامر الصادرة من محمد علي باشا والي مصر إلى القادة العسكريين والموظفين القائمين على شؤون الإدارة المصرية)، والمحافظ (التي شملت المراسلات بين كبار وصغار الموظفين والقادة العسكريين فيما بينهم من جهة، وبينهم وبين محمد علي باشا من جهة ثانية)، التي تغطي وجهة النظر المصرية للصراع.

ولعلّ ما يميّز هذه الدراسة، عن غيرها من الدراسات السابقة أنها:

١- اعتمدت على وثائق غير منشورة (وثائق المحفوظات الملكية المصرية)، شكلت المصدر الرئيس الذي اعتمدت عليه الدراسة في أغلب أركانها.

٢- إضافة مصدر جديد لم تتطرق إليه الدراسات السابقة، لاستكمال الحلقة المفقودة في المصادر التاريخية الوثائقية، التي يمكن للباحثين الرجوع إليها في هذا الموضوع.

٣- حرص الدراسة على، إظهار وجهة نظر ولاية مصر وواليها للصراع بينه وبين الدولة العثمانية، ومواقف الدول الأوروبية منه من خلال هذه الوثائق.

التعريف بالمصدر:

وثائق المحفوظات الملكية: هي وثائق غير منشورة، محفوظة في دار الوثائق القومية في مصر، منها ما هو عربي اللغة، فأعيدت كتابته بخط اليد، وأغلبها ما هو عثماني اللغة وترجم إلى اللغة العربية. حملت كلّ وثيقة معادة أو مترجمة، نفس تاريخ الوثيقة الأصلية ورقمها ورقم محفظتها. أما التاريخ المعمول عليه في وثائق المحفوظات الملكية فهو في غالب الأحيان، التاريخ الهلالي الهجري؛ وذلك بالإشارة إلى اليوم والشهر والسنة بعد الألف. عمل القائمون على دار الوثائق إلى تصنيف وثائق المحفوظات الملكية حسب الأقاليم ذات الشأن، فظهرت المحفوظات الملكية الخاصة ببلاد الشام وكذلك الخاصة بشبه الجزيرة العربية وأيضا الخاصة ببلاد السودان. حقيقة لا بد من قولها، أن هذا عمل جليل يشكر عليه من قاموا بتصنيف هذه الوثائق على هذا النهج، مما يسهّل على الباحث حصر مشكلة دراسته في مجموعة محدّدة، تمكنه من الاطلاع على ما يخص دراسته من وثائق.

مشكلة الدراسة:

ليس هناك أدنى شك في أن حالة الصراع العسكري بين ولاية مصر والدولة العثمانية في النصف من القرن التاسع عشر الميلادي، شكلت معضلة كبيرة لطرفي الصراع من جهة، وللأطراف الدولية الأوروبية من جهة أخرى، عندما أقدم والي مصر محمد علي باشا على استخدام القوة العسكرية لضمّ سوريا الطبيعية إلى مناطق نفوذه وولايته في مصر، وتحقيقه لانتصارات كبيرة على الجيوش العثمانية، واحتلاله لكامل بلاد الشام وأجزاء من آسيا الصغرى، واستفحال خطره الذي بدأ يهدد عاصمة الدولة العثمانية (الآستانة).

تعقيبا على ما سبق تثار مجموعة من التساؤلات التي تشكل في إطارها العام الإشكالية الأساسية لهذه الدراسة، لتحليل مضمونها وترتيب موضوعاتها، في تحديد أسباب هذا الصراع ومجرياته ونتائجه. وبناءً على ذلك:

١- ما العوامل والأسباب التي دفعت محمد علي باشا لاحتلال بلاد الشام؟

٢- ما الإجراءات العملية التي اتخذها لتنفيذ هذا الأمر على أرض الواقع؟

٣- ما موقف الدولة العثمانية على الصعيدين الداخلي والخارجي للقضاء على تمرد واليها في مصر عليها؟

٤- ما مواقف الدول الأوروبية من هذا الصراع في مرحلته الأولى، قبل وبعد اتفاق كوتاهية عام١٢٤٨هـ/ ١٨٣٣م؟

٥- ما مواقف الدول الأوروبية من هذا الصراع في مرحلته الثانية عقب معركة نصيبين ١٢٥٥هـ/ ١٨٣٩م؟

٦- ما أثر ودوافع التدخل الأوروبي لإنهاء حالة الصراع بين الدولة العثمانية وولاية مصر؟

٧- ما نتائج هذا التدخل على أطراف الصراع من جهة، والدول الأوربية من جهة أخرى؟

هدف الدراسة:

يتمثّل الهدف الرئيسي لهذه الدراسة، بمحاولتها تقديم رؤية جديدة، بمنهج تاريخي تحليلي وصفي، من خلال وثائق الحكم المصري، لطبيعة الصراع بين الدولة العثمانية وولاية مصر، في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي. إضافة إلى سعيها لاستطلاع وجهة النظر المصرية، لأسباب ودوافع الدول الأوروبية

لاتخاذ مواقف صارمة تجاه الصراع، التي توافقت فيما بينها في وقت ما، وتضاربت في أوقات أخرى.

أهمية الدراسة:

تكمن أهميّة الدراسة، في إلقائها الضوء على فترة مهمة من تاريخ الدولة العثمانية، وطبيعة علاقتها بأحد ولاتها (محمد علي باشا)، باعتمادها على وثائق تاريخية أصيلة (المحفوظات الملكية المصرية)، في معرفة أسباب ومجريات ونتائج الصراع بين ولاية مصر والدولة العثمانية.

منهج الدراسة:

استخدمت الدراسة المنهج التاريخي الوصفي التحليلي، في استعراض التسلسل الزمني للأحداث التاريخية لجذور الصراع وتطوراته ثم نهاياته. فتطلب الأمر رصد أبرز المصادر والمراجع التي تناولت الحديث عن موضوع الدراسة، التي تنوعت ما بين مصادر أصيلة تمثلت بوثائق الحكم المصري التي اعتمدت عليها الدراسة بشكل رئيس، من خلال تحليل ومقارنة هذه الوثائق مع بعضها، من حيث دقتها ومدى صدقها والتراتب الزمني لها من جهة، ومقارنتها أيضا مع الكتابات الفردية لمن عاصروا فترة الدراسة من جهة أخرى، بالنقد والتمحيص المحايد؛ بإظهار وجهات النظر حول نقاط الاختلاف حول موضوع ما لكل الأطراف، ثم تحليله لترجيح رأي على آخر وإبداء الرأي حوله بكل موضوعية، للوصول إلى ما هو أقرب للحقيقة. وقد اقتضى استخدام المنهج التاريخي في هذه الدراسة استخدام التاريخ الهجري الهلالي باليوم والشهر والسنة، مقرونـًا بالتاريخ الميلادي باليوم والشهر والسنة في كامل الدراسة.

الإطار الزمني والجغرافي للدراسة:

شكل النصف الأول القرن التاسع عشر الميلادي، في الفترة الواقعة بين عام ١٢٤٧/ ١٨٣١م وعام ١٢٥٦هـ/ ١٨٤٠م، الإطار الزمني لعنوان الدراسة، حالة الصراع العسكري بين الدولة العثمانية وولاية مصر ومواقف الدول الأوروبية منه. في حين شكلت بلاد الشام بكامل أجزائها (ولاياتها)، وآسيا الصغرى (الأناضول) مسرحا للعمليات العسكرية بين طرفي الصراع، الإطار المكاني لهذه الدراسة[١].

مصطلحات الدراسة:

صلح كوتاهية: اتفاق بين السلطان العثماني محمود الثاني ووالي مصر محمد علي باشا، في ١٩ذي القعدة ١٢٤٨هـ / ٨ أبريل ١٨٣٣م، الذي نصّ على تخلي السلطان عن سوريا وإقليم أضنه لمحمد علي باشا، إضافة إلى تثبيته على مصر وجزيرة كريت والحجاز، مقابل جلاء الجيش المصري عن باقي بلاد الأناضول.

معاهدة هنيكار إسكله سي: معاهدة دفاع ومساندة، وقعتها الدولة العثمانية مع روسيا في ٢٠صفر ١٢٤٩هـ/ ٨يوليو١٨٣٣م، تضمنت بعض البنود السرية لمصلحة روسيا.

معاهدة لندن: وقّعت بين بريطانيا وروسيا والنمسا وبروسيا ومندوب الباب العالي في لندن بتاريخ ١٦جمادى الآخرة ١٢٥٦هـ/ ١٥ يوليو ١٨٤٠م، قضت بإنهاء حالة الصراع العثماني المصري، وتحديد نفوذ محمد علي باشا في ولايته مصر.

---

(١) انظر: ملحق رقم (٢)، من الدراسة: خريطة الحرب في سوريا والأناضول.

تمهيد

أسباب الصراع العثماني المصري وعوامله

بدأت ملامح الصراع بين الدولة العثمانية وولاية مصر تتجه نحو حالة من التأزم، عقب فشل كلّ محاولات محمد علي باشا[١] (١١٨٤-١٢٦٥هـ/ ١٧٧٠م-١٨٤٩م)، السلميّة عند السلطان محمود الثاني[٢] (١٢٢٢-١٢٥٥هـ/

---

(١) محمد علي باشا ابن إبراهيم آغا بن علي المعروف بمحمد علي الكبير،مؤسس آخر دولة ملكية بمصر، ألباني الأصل .

الجابي، بسام عبد الوهاب، معجم الأعلام (معجم تراجم شهر الرجال والنساء من العرب والمستشرقين)، الجفان والجابي للطباعة والنشر، ليماسول،قبرص،١٩٨٧م،ص ٧٦١. وسيشار له لاحقا: الجابي، معجم الأعلام.

ولد في (قوله) إحدى قرى اليونان. وكان محمد علي أحد أفراد الوحدة العسكرية التي أرسلها السلطان سليم الثالث لطرد الفرنسيين من مصر. وقد أبدى مهارة فائقة وذكاء خارقا في عملياته العسكرية ضد الفرنسيين وإخراجهم من مصر، وفي تطهير مصر من الخلافات الداخلية وتخليصها من الاضطرابات فأحبه الشعب والقادة العسكريون. وتمكن محمد علي باشا من الوصول إلى حكم مصر في ١٣صفر ١٢٢٠هـ/ ١٢مايو١٨٠٥م، بناء على رغبة شعبها وأعيانها. بدأ محمد علي يعمل على استقرار أحوال مصر بالتخلص من منافسيه وأعدائه، وإنشاء دولة قوية بالاعتماد على العناصر الأوروبية والتركية والشركسية. وتم له ذلك.

حسين كفاني محمد علي رؤية لحادثة القلعة. الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٩٢،ص٥٩-٧٨، ٨٢-١١١. وللمزيد عن أصل محمد علي ونشأته وفواتح أعماله وقدومه إلى مصر والنزاع بينه وبين المماليك وطموح محمد علي إلى منصب الولاية ووصوله إليها وتثبيته عليها ومحاولته التفرد بها انظر: أبو عز الدين، إبراهيم باشا في سوريا، ص١-٢٣.

(٢) السلطان محمود الثاني: هو ابن السلطان عبد الحميد الأول: ولد في الآستانة في١٤ رمضان ١١٩٩هـ/ ٢٠ يوليو ١٧٨٥م، تولى حكم الدولة العثمانية في عام١٢٢٣هـ/ ١٨٠٨م إلى حين وفاته في١٨ ربيع الآخر ١٢٥٥هـ/ ٣٠ يونيو ١٨٣٩م.

أوغلو، عبد القادر ده ده، السلاطين العثمانيون، ترجمة محمد جان، دار سنحون للنشر والتوزيع،تونس،١٩٩٠م. ص ٣٠. وسيشار له لاحقا: أوغلو، السلاطين ا، محمد نيون.

افتتح عهده بتنظيم الانكشارية ثم القضاء عليم في عام١٢٤١هـ/ ١٨٢٦م؛وتأسيس جيش جديد. =

١٨٠٨-١٨٣٩م)، لإقناعه بضمّ بلاد الشام إلى ولايته مصر. فقد خاب ظنّ محمد علي باشا من خلال الانتصارات المتلاحقة التي حققها لمصلحة الدولة العثمانية، بتنفيذه لأوامر السلطان العثماني في محاربة الدعوة الإصلاحية بقيادة الشيخ محمد بن عبد الوهاب[١] في الحجاز ونجد (١٢٢٦-١٢٣٣هـ/ ١٨١١-١٨١٨م)، وإخماد ثورة اليونان (حرب المورة)[٢] (١٢٣٩-١٢٤٢هـ/ ١٨٢٤-١٨٢٧م)، التي خسر فيها أسطوله البحري في معركة نفارينو ١٢٤١هـ/ ١٨٢٦م[٣]، بأنها ستجعل السلطان

=

للمزيد حول لاحقا: كمه، انظر: المحامي، محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية، تحقيق الدكتور إحسان حقي، دار النفائس، بيروت،١٩٨١م ص٣٩٨- ص٤٠٧. وسيشار له لاحقا: المحامي، تاريخ الدولة العلية.

(١) هي دعوة إصلاحية أسسها محمد بن عبد الوهاب في نجد في القرن الثامن عشر، تبنتها الأسرة السعودية عام١١٨٨هـ/ ١٧٧٤م. تقوم على الأخذ بصريح الكتاب والسنة واعتبار ما لا أصل له بدعة. ويعتبر كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب المرجع الأول لدراستها. لتفاصيل أكثر عن هذه الدعوة وعن الشيخ محمد بن عبد الوهاب ونشأته وتولد فكرة التوحيد عنده وعن اتصاله بابن سعود. انظر:
ابن غنام، الشيخ الإمام حسن، تاريخ نجد. حرره وحققه: د. ناصر الدين الأسد. قابله على الأصل عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم الشيخ، دار الشروق، بيروت١٩٨٥، ص٨١-٢٨٣. وسيشار له لاحقا: ابن غنام، تاريخ نجد.

(٢) معركة المورة: وقعت بين الأتراك (العثمانيون) والمصريين من جهة واليونانيين من جهة أخرى، بعد إعلان اليونانيين الثورة على العثمانيين، وإعلان استقلالهم، وفشل القوات العثمانية في القضاء على هذه الثورة سنة ١٢٣٦هـ/ ١٨٢١م. استعان السلطان العثماني بمحمد علي باشا وجيشه الحديث للقضاء على هذه الثورة.
انظر: محاسيس، نجاة سليم محمود، معجم المعارك التاريخية، دار زهران للنشر والتوزيع،عمان،٢٠١١م، ص٤٩٥. وسيشار له لاحقا: محاسيس، معجم المعارك التاريخية. للمزيد عن ظروف الثورة ومجرياتها والتدخل الأوروبي فيها والذي أسفر عن استقلال اليونان أنظر:
مانتران، روبير، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة بشير السباعي، جزءان، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع،القاهرة،ج٢، ص٤٢- ٤٤.وسيشار له لاحقا: مانتران، تاريخ الدولة العثمانية

(٣) أبو عز الدين، إبراهيم باشا في سوريا، المطبعة العلمية، بيروت، ١٩٢٩م، ص٣٢. وسيشار له لاحقا:
=

محمود الثاني يستجيب له ويكافئه بمنحه ولاية الشام التي طالما طالبه بضمّها إليه، مغريا إياه بتأمين قافلة الحج الشامي[١]، فخاب ظنّه، فأقدم على تجريد حملة عسكرية لاحتلالها وضمّها بالقوة إلى مناطق نفوذه وولايته مصر.

ويمكن إجمال تفاصيل الأسباب التي دفعت والي مصر للقيام بهذا العمل العسكري ضدّ الدولة العثمانية، بسعي محمد علي باشا بعد أن بدأت أحواله السياسية -عقب قضائه على المماليك في مذبحة القلعة[٢] - تأخذ طريقها إلى الاستقرار داخل ولايته (مصر)، خاصة أنه كان قد انتهج سياسة توسعيّة في أكثر المناطق أهميّة وقربا منه، لتحقيق حالة من الاستمرارية لقوة دولته وتنفيذ سياساته الاقتصادية والعسكرية وطموحاته السياسية[٣].

أخذت بلاد الشام جزءا كبيرا من اهتمامات محمد علي باشا الاقتصادية

=

أبو عز الدين، إبراهيم باشا في سوريا.

(١) المحفوظات الملكية، معية تركي، دفتر ٣١،وثيقة رقم٧٦، رسالة من محمد علي باشا إلى قبو كتخدا، ٢٦جمادى الآخرة ١٢٤٣هـ/ ١٣ يناير ١٨٢٨م.

(٢) المحفوظات الملكية، دفتر ١ وثيقة رقم٦٠، رسالة من محمد علي باشا إلى الباب العالي، ٩ صفر ١٢٢٦هـ/ ٤ مارس١٨١١م.

مذبحة القلعة (مذبحة المماليك):هي واقعة شهيرة في التاريخ المصري، دبرها محمد علي باشا للتخلص من أعدائه المماليك، فعندما جاءته الدعوة من الباب العالي لإرسال حملة للقضاء على دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية، فدعا زعماء المماليك في٦ صفر١٢٢٦هـ/ ١ مارس١٨١١م، إلى القلعة بحجة التشاور معهم، ثم أغلق عليهم الأبواب الضخمة وأمر جنوده بإطلاق النار عليهم. تمكن إبراهيم بك من الهرب إلى السودان. محاسيس، معجم المعارك التاريخية، ص ٤٩٠. للمزيد أنظر: المحامي، تاريخ الدولة العلية، ص ٤٠٧.

(٣) زكي: عبد الرحمن البكباشي، حملة الشام الأولى والثانية: من كتاب ذكرى البطل الفاتح إبراهيم باشا ١٨٤٨- ١٩٤٨م . مجموعة أبحاث ودراسات تنشرها الجمعية بمناسبة انقضاء مائة عام على وفاته. مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٠، ص٢٨٩. وسيشار له لاحقا، زكي، حملة الشام الأولى والثانية.

والعسكرية والسياسية، التي طالما فكّر في ضمّها لمناطق نفوذه وحكمه في مصر، لما تتمتع به من أهميّة استراتيجية، اقتصاديّة وماليّة، إضافة إلى تعزيز السياسة الاحتكاريّة التي اتبعها في مصر. ولعلّ هذا ما أثار حنق الدول الأوروبية عليه- ما عدا فرنسا- عندما بدأ عمليا بتنفيذ طموحاته السياسيّة لضمّ بلاد الشام لنفوذه من خلال استخدام القوة العسكريّة.

فعلى صعيد الأهمية الاستراتيجية، فقد نظر محمد علي باشا إلى أن بلاد الشام تشكل موقعا استراتيجيا مكمّلا لمصر من الناحية الطبيعية، إضافة إلى ما تضيفه إليها من بعد جغرافي واستراتيجي، يفصل مصر عن مركز الدولة العثمانية في آسيا الصغرى بحاجز طبيعي ضخم، هو جبال طوروس(١). ومما زاد من أهمية بلاد الشام على الصعيد الاقتصادي، وقوعها على طرق التجارة الدولية التي تربط بين شطري المناطق الجغرافية في قارّة آسيا وقارّة أفريقيا من جهة، وبين مناطق بلاد فارس وآسيا الصغرى وأوروبا والشرق الأقصى من جهة أخرى، وهي فوق ذلك معبر للحجاج القادمين من آسيا الصغرى(٢). فكان محمد علي يهدف إلى السيطرة

---

(1) Rustum, Asad; The Royal Archives of Egypt and the Origins of The Egyption Expedition to Syria: 1831-1834, printed at the American Press, Beirut, 1936, pp.77-81.

وسيشار له لاحقا: Rustum; The Origins

(٢) يلاحظ في فترة لاحقة وعقب احتلال إبراهيم باشا لأجزاء واسعة من بلاد الشام، من خلال البيان اليومي بأحوال الجيش المصري وتحركاته في بلاد الشام، بأن محمد علي باشا كان يرمي من خلال سيطرته على هذه المناطق إلى تحقيق أهداف سياسية على حدّ ما وصفته الوثيقة، في الرسالة من وحيد أفندي إلى ألبا شمعاون تتمثل "بانتزاع بلاد العرب وما يجاورها وإنقاذ الأمة المرحومة من المصائب التي ابتليت بها" في إشارة إلى سياسة الحكم العثماني في هذه المناطق.

المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٢٣٦، وثيقة رقم ١١٩ عابدين، رسالة من وحيد أفندي إلى ألبا شمعاون، بتاريخ ٢٠ صفر١٢٤٨هـ/١٨يوليو١٨٣٢م.

=

على عائدات تحصيل الضرائب والرسوم الجمركية، وفتح أسواق بلاد الشام لصادرات مصر(١).

وفي جانب آخر فقد شكلت متطلبات السياسة الاحتكارية التي انتهجها محمد علي باشا في ولايته مصر، دافعا مهما في حركاته التوسعية في البلاد المجاورة، والسيطرة على مقدراتها ومواردها الاقتصادية الضخمة(٢). فقد نظر محمد علي باشا إلى أن بلاد الشام ستساهم بشكل كبير في تأمين الأموال والموارد اللازمة لتنفيذ مشروعاته الاقتصادية الكبيرة(٣)، التي كان قد دشنها في مصر(٤)، بما تمتلكه من

=

ويظهر من رسالة أخرى بعث بها إبراهيم باشا إلى والده، أوضح فيها سببا آخر لدوافع حرب الشام وصفها بأنها "حرب القومية والعنصرية "وأنه يجب على المرء " أن يضحي حياته في سبيل قومه وعشيرته"

المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٢٣٦، وثيقة رقم ١٤٤ عابدين، رسالة من إبراهيم باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ٢٣ صفر١٢٤٨هـ/ ٢١ يوليو١٨٣٢م.

(١) أبو عز الدين، إبراهيم باشا في سوريا، ص٥٢.وللمزيد أنظر: عدنان جرار، الحكم المصري في سوريا (١٨٣١-١٨٤٠)، رسالة ماجستير إشراف: عبد الكريم غرايبة، ١٩٧٩م، ص٣١-٣٢. وسيشار له لاحقا، الحكم المصري في سوريا.

(٢) رستم، أسد: "العوامل الجغرافية والاقتصادية والقومية في الصراع بين محمد علي والسلطان محمود الثاني"، مجلة المقتطف، الجزء الأول، مجلد ٦٧، ١ حزيران ١٩٢٥م/ ٩ ذو القعدة ١٣٤٣هـ، ص٦٤ . وسيشار له لاحقا، رستم، العوامل الجغرافية والاقتصادية والقومية .

(٣) عمل محمد علي باشا بالإضافة إلى اهتمامه بإقامة المشاريع العسكرية، كبناء دار لصناعة السفن وتكون جيش قوي، على الاهتمام بأعمال العمران، كمشاريع الري وبناء الجسور على شواطئ النيل، وتوسيع نطاق المشاريع الزراعية، وبناء المنشآت الصناعية (الغزل والنسيج)، ومصانع الحديد والنحاس. للمزيد انظر:

الرافعي، عبد الرحمن: عصر محمد علي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥١م. ص ٥٧٢-٦٠٥. وسيشار له لاحقا، الرافعي، عصر محمد علي.

(٤) Rustum; The Origins, pp.63-76.

ثروات معدنية (كالفحم والنحاس)[١]، وغابات غنية كثيفة ستوفر له ثروة خشبية كبيرة لبناء سفن أسطوله الحربي والتجاري[٢].

إضافة إلى ما سبق ذكره، يلاحظ عامل مهم أظهرته وثائق الحكم المصري، ارتبط بناحية عسكرية، تمثل برغبة محمد علي في تجنيد أكبر عدد ممكن من أبناء بلاد الشام والرجال القادرين على حمل السلاح وتحمل مشقات الحرب، لا سيما بعد فشله في تجنيد السودانيين في جيشه[٣]، لأجل تنفيذ أوامر السلطان لإنجاز مهمة الحجاز[٤]. إضافة إلى شعوره بضعف السلطان العثماني وعجزه عن نشر الأمن في بلاد الشام، مما شجعه على احتلالها في ظل عدم قدرة السلطان عن حمايتها وردعه عنها إذا ما بدأ بتنفيذ مشروعه باحتلالها[٥]. أما الأسباب التي عجّلت بتسيير الحملة لاحتلال بلاد الشام، فقد تمثلت في حالة الصراع التي كانت قائمة بين محمد علي باشا وبين عبد الله باشا[٦] والي صيدا[٧] (عكا)[١]، وتصادم مصالحهما بمساعي كل

---

(١) رستم، أسد: بشير بين العزيز والسلطان ١٨٠٤-١٨٤١م، القسم الثاني، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٥٧م، ص٥٠. وسيشار له لاحقا رستم بشير بين العزيز والسلطان .

(٢) -Rustum; the Origins p. 72.

(٣) - Ibid, p.72.

(٤) المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٤، وثيقة رقم ٤ بحر برا، رسالة من مجهول إلى محمد علي باشا، بتاريخ ١٥ صفر ١٢٢٩هـ/ ٥ فبراير ١٨١٤م.

(٥) أبو عز الدين، إبراهيم باشا في سوريا، ص٦٨. وانظر: الرافعي، عصر محمد علي، ص٢٤٨-٢٤٩.

(٦) عبد الله باشا، عيّنته الدولة العثمانية واليا على ولاية صيدا في عام١٢٣٥هـ/ ١٨٢٠م، خلفا لسليم باشا، ومنحته لقب الوزارة والباشاوية. واستمر عبد الله باشا في ولايته على صيدا، حتى قدوم الحملة المصرية إلى الشام. مشاقة، مخائيل وآخرون: مشهد العيان بحوادث سورية ولبنان (بلاد الشام في القرن التاسع عشر: روايات تاريخية معاصرة لحوادث عام ١٨٦٠ ومقدماتها في سورية ولبنان)، دراسة وتحقيق: سهيل زكار، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٢، ص١١٣. وسيشار له لاحقا، مشاقة، مشهد العيان .

(٧) صيدا: صيداء: مدينة على ساحل بحر الشام من أعمال دمشق شرقي صور.

=

واحد منهما لضمّ الشام إلى ولايته.

إنّ المتمعن في وثائق المحفوظات الملكية المصري، ليظهر له جليّا طبيعة حالة الوئام والعلاقة الطيبة والحميمة التي جمعت بين والى مصر ووالي صيدا، والتي وصلت في قوتها إلى درجة بذل محمد علي باشا جهودا مضنية للتوسط عند السلطان العثماني لمصلحة عبد الله باشا الذي خرج عن طاعة السلطان، ونجاحه في مساعيه باستصدار خط شريف، يقضي بالعفو عنه وتثبيته في منصبه، واليا على صيدا(٢).

ومما يجدر ذكره هنا، أنه على الرغم من أن عبد الله باشا كان يخاطب والي

=

البغدادي، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت الحموي الرومي، معجم البلدان، دار صادر،بيروت، م٣، ص٤٣٨.

وسيشار له لاحقا: البغدادي، معجم البلدان

صيدا ((Saidaمدينة في سوريا على البحر المتوسط، الولاية واللواء يحملان الاسم نفسه، تقع بين بيروت وصور بالقرب من نهر الأولي.

موستراس.س، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ترجمة وتعليق عصام محمد الشحادات، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٢م. ص٣٣٥. وسيشار له لاحقا: موستراس، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية.

(١) عكا: عكه (Akka) مدينة في سوريا على البحر المتوسط، اللواء يحمل الاسم نفسه في ولاية صيدا، وهي إحدى مدن فلسطين. موستراس، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ص ٣٦٣.

(٢) المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٨، وثيقة رقم ١١٢ بحر برا، رسالة من محمد نجيب أفندي إلى محمد علي باشا، بتاريخ ١١ رجب ١٢٣٨هـ/ ٢٣ مارس ١٨٢٣م.

المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٨، وثيقة رقم ١١٦ بحر برا، رسالة من علي باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ١٩ رجب ١٢٣٨هـ/ ٣١ مارس ١٨٢٣م. يعلمه فيها بصدور العفو عن عبد الله باشا.

المحفوظات الملكية، دفتر رقم ١٤، وثيقة رقم ٢٧ معية سنية، رسالة من محمد علي باشا إلى عبد الله باشا، بتاريخ ٢١ رجب ١٢٣٨هـ / ٢ أبريل ١٨٢٣م. يعلمه فيها بنجاحه في السعي لدى الباب العالي وبصدور العفو السلطاني وإبقائه في منصبه.

مصر بلفظة (والدي الأمجد)[١]، إلا أنه يلاحظ أن العلاقة بدأت تشهد توترا وتأزما، عقب كثير من المراسلات بينهما، نتيجة فرار نحو ستة آلاف من الفلاحين المصريين إلى ولاية صيدا، هروبا من أعمال السخرة والتجنيد الإجباري التي كان يمارسها محمد علي باشا في مصر. خشي محمد علي باشا من هذه الهجرة وما ينتج عنها من المضار الاقتصادية، فطلب من عبد الله باشا أن يعيد المهاجرين المصريين إلى بلادهم[٢]. رفض عبد الله باشا طلبه متذرعا بان المصريين من الرعايا العثمانيين، ولهم الحق في أن يقيموا أنّى شاءوا، فغضب محمد علي من هذا الجواب، وكتب إليه يتوعده وينبئه أنه قادم ليعيدهم جميعا بزيادة واحد (هو عبد الله باشا)[٣].

يضاف إلى ذلك أن عبد الله باشا وقف عائقا أمام وصول عُقل التوت القادمة من لبنان إلى مصر، بالاستيلاء عليها بالقوة تحديا لمحمد علي الذي كان يعتمد عليها في تنشيط زراعة التوت وتربية دودة القز[٤]. كما أن عبد الله باشا ساعد على تهريب التجارة الدولية من الجمارك المصرية، وتحويلها عن طريق سيناء، وابتزاز

---

(١) انظر: المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٨، وثيقة رقم ١٢٢ بحر برا، رسالة من عبد الله باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ سلخ رجب ١٢٣٨هـ / ١١ أبريل ١٨٢٣م. يقدم فيها شكره لمحمد علي باشا.

(٢) المحفوظات الملكية، دفتر ٤٠، وثيقة رقم ٣٣٢ معية تركي، رسالة من محمد علي باشا إلى والي عكا، بتاريخ ٢٧ رمضان ١٢٤٥هـ/ ٢٢ مارس ١٨٣٠م .

(٣) المحفوظات الملكية، دفتر ٤٠، وثيقة رقم ٣٣٢ معية تركي.

-Marriott.J. A. R; the Eastern Question an Historical Study in European Diolomacy, Oxford, Clarendoon Press, 1917.pp205-206.

وسيشار له لاحقا:: Marriott; the Eastern Question

(٤) جرار، الحكم المصري، ص٢٢.

التجار المصريين[١]. وسبب أخير تمثل في امتناع عبد الله باشا عن تسديد المبلغ الذي كان قد استدانه من محمد علي باشا عندما طالبه السلطان بدفع ستين ألف كيس من الخزينة السلطانية، من أجل العفو عنه[٢].

أراد محمد علي أن يتخذ من هذه الأسباب ذريعة أمام السلطان العثماني للزحف على ولاية صيدا، ليؤدّب وإليها الذي طالما خرج عن أمر السلطان وطاعته[٣]. غير أن السلطان لم يكن ليوافق محمد علي باشا على عزمه هذا، لعلمه بأهداف الحملة الحقيقية[٤]. تجاهل محمد علي موقف السلطان[٥]، الذي استصدر فتوى بتكفيره وعزم على محاربته، فكان ردّ محمد علي بأن أعلن خروجه على السلطان، واستمالته الشريف محمد بن عبد المعين بن عون[٦](توفي في سعبان

(١) المحفوظات الملكية، دفتر ٤٠ وثيقة رقم ٦٨٧ معية سنية، رسالة من محمد علي باشا إلى برتو أفندي محافظ دمياط، بتاريخ ٢٢ ذو الحجة ١٢٤٦هـ/ ٣ يونيو ١٨٣١م.

(٢) المحفوظات الملكية، دفتر ١٤ وثيقة رقم ٧٥ معية تركي، رسالة من محمد علي باشا إلى عبد الله باشا، بتاريخ ٢٩ شعبان ١٢٣٨هـ/ ١٠ مايو ١٨٢٣م.
جرار، الحكم المصري، ص٢٢

(٣) تدخل الباب العالي لإصلاح الحال بين العزيز ووالي عكا.
المحفوظات الملكية، محفظة رقم ١٤، وثيقة رقم ٢١ بحر برا، رسالة من علي باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ١١ ربيع الأول ١٢٤٦هـ/ ٢٩ أغسطس ١٨٣٠م.

(٤) يظهر ذلك من الرسالة التي بعث بها احمد خلوصي إلى والي دمشق، المحفوظات الملكية، محفظة ٢٣١ وثيقة رقم ٢ عابدين، بتاريخ ٣ ربيع أول ١٢٤٧هـ/ ١٢ أغسطس ١٨٣١م.

(٥) للمزيد عن هذه الانتصارات وما صاحبها من اتفاقيات بين محمد علي من جهة وبين السلطان العثماني. زكي، حملة الشام الأولى والثانية، ص ص٣١٠- ٣٩٦ .

(٦) قام محمد علي باشا بعد استيلائه على الحجاز، بعزل الشريف غالب بن مساعد، ونصب مكانه الشريف محمد بن عبد المعين بن عون الذي كان يقيم في مصر، وهو من العبادلة، أميرا على مكة المكرمة. استمر في هذا المنصب على مدى خمس وعشرين عاما حتى عزلته الدولة العثمانية عام ١٢٦٧هـ/ ١٨٥١م.
جارشلي، إسماعيل حقي، أشراف مكة وأمرائها في العهد العثماني، ترجمه عن اللغة التركية، الدكتور =

١٢٧٤هـ/ اذار ١٨٥٨م)، شريف مكة إلى جانبه. فأذاع في الأقطار – وخاصة في مكة والمدينة – منشورا نسب فيه إلى السلطان محمود الثاني المروق من الدين، والاسترسال في تقليد الكفار، معلنا بأنه لا يليق به أن يتبوأ منصب الخلافة والجلوس على عرش الدولة العثمانية، وأتبع ذلك بنداء إلى المؤمنين كافة يستنهضهم إلى إنقاذ الدين من السلطان، الذي يجب أن يكون أشد المخلصين والمدافعين عنه[١].

المبحث الأول

المرحلة الأولى من الصراع ومواقف الدول الأوروبية (١٢٤٧– ١٢٤٨هـ/ ١٨٣١– ١٨٣٣م)

أ – الحملة المصرية على بلاد الشام:

عمل محمد علي باشا على اختيار الوقت المناسب لمنازلة السلطان محمود الثاني، ففي الوقت الذي كانت فيه الدولة العثمانية خائرة العزم منهكة القوى، بسبب النكبات والخسائر التي حلت بها، كثورة اليونان التي انتهت بنيلها الاستقلال. في أثناء ذلك كان السلطان محمود الثاني قد بطش بالانكشارية في حزيران ١٢٤١هـ / ١٨٢٦م، ففقدت الدولة العثمانية قوة كان يرهب جانبها. وقبل أن تتمكن الدولة العثمانية من تدريب جيش جديد وقعت الحرب بينها وبين روسيا[٢]، التي ألحقت

=

خليل علي مراد، الدار العربية للموسوعات،بيروت،٢٠٠٣م،ص ٢١٠.وسيشار له لاحقا: جارشلي، أشراف مكة وأمراؤها.

(١) أبو عز الدين، إبراهيم باشا في سوريا، ص٥٨.

(٢) ويظهر من رسالة بعث بها احمد خلوصي باشا إلى محمد علي باشا، أن الدولة العثمانية في حربها مع روسيا كانت قد طلبت المساعدة من والي مصر . فأظهر في رسالته هذه، بأن الحرب وقع بين الدولة =

بها خسائر كبيرة في الرجال والأموال. في الوقت نفسه كانت الدول العظمى منهمكة في الشؤون الأوروبية ومقاومة آثار مبادئ الثورة الفرنسية سنة١٢٠٣هـ / ١٧٨٩م[١].

كان محمد علي في هذه الأثناء قد أمر بتجهيز حملة كبيرة لدك أسوار عكا، تألفت ابتداء من ست ألايات[٢] من المشاة وأربع ألايات من الفرسان، عدتهم

=

العلية وروسية واستحث العزيز على القيام بالواجب وذلك بتقديم الرجال والمعونة خدمة للدين والسلطان.

المحفوظات الملكية، محفظة رقم ١٣، وثيقة رقم ١٢ بحر برا، رسالة من احمد خلوصي باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ١٨ ربيع الأول ١٢٤٤هـ/ ٢٧ سبتمبر١٨٢٨م.

وعلى ما يبدو أن الدولة العثمانية في طلبها النجدة من والي مصر الذي أظهر استعداده لتقديمها، كانت تخشى أن يستغل محمد علي باشا مرور قواته في الإيالات الشامية فيخضعها لسيطرته ويضمّها إلى ولايته مصر.

المحفوظات الملكية، محفظة رقم ١٣، وثيقة رقم ٢١ بحر برا، رسالة من احمد خلوصي باشا إلى عبد الله باشا، بتاريخ ٢ رجب ١٢٤٤هـ/ ٧ يناير ١٨٢٩م.

ولعل ما يؤكد هذا الأمر تلك الرسالة التي بعث بها احمد خلوصي باشا إلى محمد علي باشا، أظهر له فيها أنه لا يرى ما يوجب القلق من إرسال العساكر المصرية بحرا لمحاربة الروس، وإذا كان لا بد من إرسالهم برا عن طريق يافه، فانه يرى من الموافق أن يسيروا دفعات متوالية لا دفعة واحدة، ويبين له أنه عيّن مأمورا خاصا ليشرف على سفرهم في بر الشام، وأنه كتب إلى والي صيدا والشام يحضهما على تقديم المساعدة اللازمة. انظر:

المحفوظات الملكية، محفظة رقم ١٣، وثيقة رقم ٢٢ بحر برا، رسالة من احمد خلوصي باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ٣ رجب ١٢٤٤هـ/ ٨ يناير ١٨٢٩م.

(١) Jons,Peter Edward; Britsh Foreign Policy and the Carlist Wars, 1833-1841, Axerqx Company, Ann Arbor, Michigan,1973.pp 1- 19.and pp197-227.

وسيشار له لاحقا:Jons; Britsh Foreign Policy

أبو عز الدين، إبراهيم باشا في سوريا، ص٦٨. الرافعي، عصر محمد علي، ص ص٢٤٨-٢٤٩ .

(٢) الآلاي، مصطلح عسكري يعني كتيبة، يتراوح عدد أفرادها حوالي: ١٣٧٥ إلى ٤٥٤٧ جنديا نظاميا من

=

ثلاثون ألف مقاتل بقيادة ابنه إبراهيم باشا[١] (١٢٠٣-١٢٦٤هـ / ١٧٨٩-١٨٤٨م)، مجهزين بأربعين مدفعا وما يكفيهم من الذخائر والمؤن. وكانت قد اشتركت العمارة المصرية في الحملة وتألفت من ست عشرة سفينة حربية وسبع عشرة سفينة نقل[٢].

تمكنت الحملة المصرية بقيادة إبراهيم باشا من الدخول إلى التخوم الشامية في ٢٨جمادى الآخرة ١٢٤٧هـ / ٢٣ نوفمبر ١٨٣١م[٣]، فاحتلت خان يونس وغزة ويافا[٤]، وحاصرت عكا[١] حتى تمكنت من فتحها عقب ستة أشهر، في ٢٧ذي

=

المشاة، يرأسه ضابط برتبة أمير آلاي، ينوب عنه ضابط برتبة قائم مقام .يتكون الآلاي من ستة أورط يرأس كل أورط ضابط برتبة يوزباشي،وكل أورط يتكون من أربع إلى ثمان بلوكات". الرافعي، عصر محمد علي، ص٤١٥.

(١) إبراهيم باشا: هو ابن محمد علي باشا، قائد بعيد المطامح من ولاة مصر.

الجابي، معجم الأعلام، ص ٢٢.

هو اكبر أبناء محمد علي وساعده الأيمن في فتوحاته، ولد في قولة. تولى حكم مصر أثناء مرض أبيه، في جمادى الأولى ١٢٦٤هـ/ أبريل ١٨٤٨ إلى يوم وفاته في ١٤ ذو الحجة ١٢٦٤هـ/ ١٠ نوفمبر ١٨٤٨م.

الرافعي، عصر محمد علي، ص٦٦٥-٦٧٣.

(٢) أبو عز الدين، إبراهيم باشا في سوريا، ص٧٣.

(٣) المحفوظات الملكية، محفظة ٢٣١ وثيقة رقم ٣٥ عابدين، رسالة من محمد منيب إلى ألباشمعاون، بتاريخ ٢٨ جمادى الآخرة ١٢٤٧هـ / ٣ ديسمبر ١٨٣١م. انظر: ملحق رقم (٢)، من الدراسة: خريطة الحرب في سوريا والأناضول.

(٤) المحفوظات الملكية، محفظة ٢٣١ وثيقة رقم ٢٣ عابدين، رسالة من متسلم غزة إلى ألباشمعون، بتاريخ ١٨ جمادى الآخرة ١٢٤٧هـ / ٢٣ نوفمبر ١٨٣١م.

غزه: مدينة في فلسطين في ولاية صيدا، لواء القدس، تقع على بعد خمسة كيلومترات عن البحر المتوسط. موستراس، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ص ٣٧١.

يافا: مدينة في فلسطين في ولاية صيدا، لواء القدس. موستراس، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ص ٤٩٣.

=

الحجة ١٢٤٧هـ / ٢٨ مايو ١٨٣٢م[٢]، وفتحت دمشق في ١٧صفر١٢٤٨هـ / ١٦ يوليو ١٨٣٢م[٣]، وحمص في٢٠ ذي القعدة ١٢٤٧هـ / ٢٢ أبريل ١٨٣٢ م[٤]، وحماة وحلب[٥]، وانتصرت في آسيا الصغرى (الأناضول) في بيلان[٦] في ١ ربيع

=

انظر: ملحق رقم (٢)، من الدراسة: خريطة الحرب في سوريا والأناضول.

(١) رستم، أسد، الأصول العربية لتاريخ سورية في عهد محمد علي باشا، أربعة أجزاء، ج١، منشورات كلية العلوم والآداب، الجامعة الأمريكية، المطبعة الأمريكية، بيروت، ١٩٣٠م،ص ٨٩و٩٠. وسيشار له لاحقا: رستم، الأصول العربية.

عكّة: بفتح أوله وتشديد ثانيه، اسم بلد على ساحل بحر الشام، من عمل الأردن. للمزيد انظر: البغدادي: معجم البلدان، م٤،ص ١٤٣.

(٢) المحفوظات الملكية، محفظة ٢٣٤ وثيقة رقم ١٣٤ عابدين، رسالة من إبراهيم باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ٢٧ ذي الحجة ١٢٤٧هـ/ ٢٧ مايو ١٨٣٢م.

(٣) المحفوظات الملكية، محفظة ٢٣٦ وثيقة رقم ٩٣ عابدين، رسالة من إبراهيم باشا إلى سامي بك بتاريخ١٧صفر١٢٤٨هـ/ ١٥ يوليو ١٨٣٢م.

(٤) المحفوظات الملكية، محفظة ٢٣٣ وثيقة رقم ٥٣و٥٤ عابدين، رسالة من يوحنا بحري إلى ألباشمعون بتاريخ٢٠ ذي القعدة ١٢٤٧هـ / ٢٠ أبريل ١٨٣٢م. انظر: رستم، الأصول العربية، ج١،ص ١٣٧.

تمكنت القوات المصرية من أسر عبد الله باشا، وإرساله إلى الإسكندرية، فحظي باستقبال مشرف من قبل والي مصر، الذي اعدّ سرايا خاصة يقيم بها. رستم، الأصول العربية.ج٢،ص ٦-٩.

(٥) المحفوظات الملكية، محفظة ٢٣٦ وثيقة رقم ١٠١ عابدين، رسالة من مجهول إلى مجهول بتاريخ١٧ صفر١٢٤٨هـ/ ١٥يوليو ١٨٣٢م.

ومما يجدر ذكره هنا أنه ومن خلال الرسالة التي بعث بها إبراهيم باشا إلى سامي بك، أن محمد علي باشا كان يدرك أهمية استطلاع موقفي فرنسا وبريطانيا ونشر الدعاية فيهما لمصلحة مصر، من خلال أحد رجالات العزيز في فرنسا وتكليف المهردار عمر أفندي في انجلترا للقيام بهذه المهمة.

المحفوظات الملكية، محفظة ٢٣٨ وثيقة رقم ١ عابدين، من إبراهيم باشا إلى سامي بك، بتاريخ غرة ربيع الآخر ١٢٤٨هـ/ ٢٧ أغسطس ١٨٣٢م.

(٦) بيلان (Beilan):بلدة في تركيا الآسيوية في سوريا الشمالية مركز اللواء الذي يحمل الاسم نفسه في ولاية حلب، جنوب مدينة الاسكندرونة. موستراس، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ص ١٩٣.

=

الأول ١٢٤٨هـ / ٢٩ يوليو ١٨٣٢م[١]، وفي واقعة قونية[٢] في ٢٦جمادى الآخرة ١٢٤٨هـ / ١٩ ديسمبر ١٨٣٢م وأسر الصدر الأعظم[٣] محمد رشيد باشا[٤]، واحتلت كوتاهيه[٥] في ١٤رمضان ١٢٤٨هـ / ٤ فبراير ١٨٣٣م[٦]، فأصبح الطريق مفتوحا أمام إبراهيم باشا إلى عاصمة الدولة العثمانية الآستانة[٧].

=

انظر: ملحق رقم (٢)، من الدراسة: خريطة الحرب في سوريا والأناضول.

(١) المحفوظات الملكية، محفظة ٢٣٧ وثيقة رقم ١٥ عابدين، رسالة من محمد شوقي أفندي إلى محمد علي باشا بتاريخ ١ ربيع الأول ١٢٤٨ هـ/ ٢٨ يوليو ١٨٣٢م

(٢) قونية(Konia)مدينة في تركيا الآسيوية (الأناضول)مركز اللواء الذي يحمل الاسم نفسه في ولاية قرّمان. موستراس، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ص ٤١٢.

انظر: ملحق رقم (٢)، من الدراسة: خريطة الحرب في سوريا والأناضول.

(٣) الصدر الأعظم: مفرد، جمعه: الصدور العظام، لقب الوزير الأول أو الوزير الأعظم في ظل الدولة العثمانية، وهو منصب رفيع يأتي من حيث الترتيب بالمقام الثاني بعد السلطان. انظر: الخطيب مصطفى عبد الكريم، معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦م، ص٢٨٨.

وسيشار له لاحقا: الخطيب، معجم المصطلحات والألقاب.

(٤) المحفوظات الملكية، محفظة ٢٤٠ وثيقة رقم ١٩٠ عابدين، رسالة من إبراهيم باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ٢٧ جمادى الآخرة ١٢٤٨هـ/ ٢٠ نوفمبر ١٨٣٢م.

(٥) كوتاهية(Kutahia)مدينة في تركيا الآسيوية (الأناضول)، مركز لواء كوتاهية وسلطان أونو في ولاية خداوندكار.

موستراس، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ص ٤٢٨ و٤٢٩.

انظر: ملحق رقم (٢)، من الدراسة: خريطة الحرب في سوريا والأناضول.

(٦) المحفوظات الملكية، محفظة ٢٤٣ وثيقة رقم ٨٩ عابدين، رسالة من حسن حسني إلى سامي بك، بتاريخ ١٤رمضان ١٢٤٨هـ/ ٣ فبراير ١٨٣٣م.

(٧) كتافكو، أنطون، وثائق تاريخية، فتوحات إبراهيم باشا المصري في فلسطين ولبنان وسوريا، نقلا عن: تقارير قنصل النمسا في عكا وصيدا ١٨٣١-١٨٤١م، عربها وعلق عليها الخوري بولص قرألي، مطبعة القديس بولس في حريصا، بيروت،١٩٣٧م، ص٣٥.

وسيشار له لاحقا: كتافكو، وثائق تاريخية.

ب - مواقف الدول الأوروبية وأثرها في عقد صلح كوتاهية ١٢٤٨هـ/ ١٨٣٣م:

تباينت مواقف الدول الأوروبية (فرنسا، بريطانيا، روسيا) من تأزم حالة الصراع العثماني المصري، الذي بدأ يشكل خطرا كبيرا على مصالحها وأطماعها السياسية والاستراتيجية والاقتصادية، في أملاك وأراضي الدولة العثمانية، وخاصة عقب الانتصارات الكبيرة التي حققها جيش محمد علي باشا واحتلاله لكامل بلاد الشام، واستفحال خطره في آسيا الصغرى، وتقدمه عبر طريق بروسه(١) وتهديده لعاصمة الدولة العثمانية (الآستانة)(٢).

فالدول الأوروبية لم تنظر إلى الصراع العثماني المصري في إطار أنه صراع محلي بين السلطان العثماني وأحد ولاته داخل حدود الدولة العثمانية، كما كان ينظر إليه مترنيخ(٣) (Prince Klemens von Metternich) (١١٨٧ - ١٢٧٥هـ/

---

(١) بروسه (:Prusa مدينة في تركيا الآسيوية (الأناضول)مركز لواء.أنظر:

- Mostras, c; Dictionnaire géographique de l'Empire ottoman, Limasso, Cyprus, 1873, p.50.

وسيشار له لاحقا: Mostras; Dictionnaire géographique de l'Empire ottoman

(٢) أوضح محمد علي باشا من ترجمة رسالة بعث بها إلى الخواجه بريكس البريطاني، أنه لن يخالف رغبات الحكومة الانجليزية، فإن هو آنس منها ميلا نحوه فابنه إبراهيم باشا يحتل الآستانة في مدة وجيزة، أما إذا أرادت حكومته وقف الزحف فالجناب العالي مستعد لذلك.

المحفوظات الملكية، دفتر ٢١٠ وثيقة رقم ٢٩٠، من محمد علي باشا إلى بريكس، بتاريخ ١٥رجب ١٢٤٨هـ/ ٧ ديسمبر١٨٣٢م.

(٣) مترنيخ: وزير خارجية الإمبراطورية النمساوية على مدى أربعين عاما تقريبا من عام ١٢٢٤هـ/ ١٨٠٩م إلى عام١٢٦٤هـ/ ١٨٤٨م، لعب دورا هاما في الدبلوماسية الأوروبية، خاصة بعد١٢٤٦هـ/ ١٨٣٠م.

غربال، محمد شفيق، الموسوعة العربية الميسرة، مجلدان، المجلد الثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٧م، صورة طبق الأصل من طبعة ١٩٦٥م، ص٥٧٦.

=

١٧٧٣ – ١٨٥٩م)، وزير خارجية النمسا في بداية الأمر[١]، فلم تر هذه الدول بدا من إقحام نفسها في هذا الصراع، ومتابعة تطوراته لحظة بلحظة، درءا للأخطار الناجمة عن الانتصارات المتوالية لجيوش محمد علي باشا في بلاد الشام وآسيا الصغرى، أمام حالة الضعف وعدم قدرة جيوش الدولة العثمانية على الصمود أمامها، وتهديدها لمؤسسة حكم ومركز السلطان في عاصمته (الآستانة)[٢].

فالإمبراطورية الروسية العدو التقليدي للدولة العثمانية، كانت تخشى أن يتمكن محمد علي باشا من الإجهاز على الإمبراطورية العثمانية الضعيفة، وإعلان نفسه وارثا لها بما يملكه من قوة عسكرية حديثة تستند على دعم فرنسي، فتضيع آمالها ومطامعها في الوصول إلى المياه الدافئة[٣].

=

وسيشار له لاحقا: غربال، الموسوعة العربية الميسرة، ص١٦٤٣.

(١) كانت النمسا وبروسيا منشغلتين بمشاكلهما الداخلية والخارجية.

بلال، هدى علي، الصراع العثماني المصري على بلاد الشام والموقف الدولي منه ١٨٣٠-١٨٤١م، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد ١٠،العدد، ٤، ص٣٤١-٣٦١،٢٠١١م، ص ٣٤٧.

وسيشار له لاحقا: بلال، الصراع العثماني المصري على بلاد الشام.

للمزيد عن سياسة الإمبراطورية النمساوية تجاه حالة الصراع المصري العثماني انظر:

-Sedivy, Miroslav, Metternich the Great Powers and the Eastern Question, University of West Bohemia, Pilsen, 2013, P.879-909.

وسيشار له لاحقا Sedivy, Miroslav, Metternich the Great Powers :

- Marriott; the Eastern Question.p107.

(٢) Rodkey; Frederick Stanley: The Turco-Egyption Question in the Relations of England France, and Russia, 1832-1841, the University of Illinois, 1925.p.42.

وسيشار له لاحقا:Rodkey: The Turco-Egyption Question

(٣) Bitis; Alexander; The Russian Army and the Eastern Question 1821-34 the London School of Economics and Political Science, 2000. P.279.

=

أما بريطانيا فقد رأت أن امتداد نفوذ الوالي المصري، حليف الدولة الفرنسية والعدو التقليدي لها، منذ حملة نابليون بونابرت[١] (١١٨٣- ١٢٣٦هـ/ ١٧٦٩-١٨٢١م)على مصر عام١٢١٢هـ/ ١٧٩٨م[٢]، وسيطرته على الطريق إلى الهند، إضافة إلى اتساع نفوذ فرنسا في أفريقيا وآسيا، سيشكل ضربة قاصمة لاقتصادها ولخطوط تجارتها مع الهند[٣].

أمام هذه المصالح المتقاطعة للدول الأوروبية في أملاك الدولة العثمانية الضعيفة، أدرك السلطان محمود الثاني إمكانية استغلال هذا التباين في المواقف الأوروبية، فاتجه إلى روسيا التي تربطه بها معاهدة أدرنة عام١٢٤٥هـ/ ١٨٢٩م[٤] طالبا مساعدتها، لمواجهة خطر جيوش إبراهيم باشا، التي أصبحت على مقربة من

=

وسيشار له لاحقا: Bitis: The Russian Army

أظهرت وثائق الحكم المصري مواقف بعض الدول الأوروبية (روسيا والنمسا)، حيث قامت روسيا بسحب سفيرها في الإسكندرية وكذلك النمسا احتجاجا على تقدم الجيش المصري، وعزمه على دخول بلاد الأناضول، في إشارة إلى وقوفهما إلى جانب الدولة العثمانية ضد والي مصر، وبينت كذلك حالة القلق المصري من هذا الموقف، بضرورة الاهتمام بتقوية الاستحكامات في البلاد التي وصلتها القوات المصرية، وضرورة أن يشرف السر عسكر إبراهيم باشا عليها بنفسه أو أن يحضر الجناب العالي للإشراف عليه بنفسه.

المحفوظات الملكية، دفتر ٢١٠ وثيقة رقم ٢١٦، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٢٣ ربيع الأول ١٢٤٨هـ/ ١٩ أغسطس ١٨٣٢م.

(١) نابليون الأول: توج إمبراطورا للفرنسيين عام ١٢١٩هـ/ ١٨٠٤م. قاد حروبا واسعة داخل القارة الأوروبية، وخارجها في حملته على مصر. غربال، الموسوعة العربية الميسرة. ص ١٨١٢.

(٢) Jons, Peter Edward; Britsh Foreign Policy and the Carlist Wars, 1833-1841, Axerqx Company, Ann Arbor, Michigan, 1973.pp 18-19.

وسيشار له لاحقا: Jons:Britsh Foreign Policy

(٣) Rodkey: The Turco-Egyption Question.pp38-40

(٤) Ibid.p.42

مركز حكمه، إضافة إلى ما أقدم عليه إبراهيم باشا على التنديد بالحكم العثماني ومهاجمة السلطان واتهامه بالإساءة للدين، وما يتعرض له الإسلام من أخطار نتيجة تسلط الدول الأوروبية وتحكمها به، والنظر في إمكانية نزع شرعية حكمه وخلعه من منصبه كخليفة للمسلمين(١).

رحّب القيصر الروسي نيقولا الأول(٢) (Nicholas 1) (١٢١٠-١٢٧٧هـ/ ١٧٩٦-١٨٥٥م) بطلب السلطان العثماني(٣)، فسارع إلى إيفاد قائده مورافيف ((Muravieff إلى الآستانة، ليفاوضه في طبيعة المساعدة وشكلها وما يترتب عليها. أسفرت المفاوضات عن موافقة السلطان على دخول الأسطول

---

(١) المحفوظات الملكية، دفتر ٢١٠ وثيقة رقم ٢٧٧، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٨رجب ١٢٤٨هـ/ ٣٠ نوفمبر١٨٣٢م.

كان محمد علي باشا قد وافق على خطة السر عسكر إبراهيم باشا بأن الظروف أصبحت ملائمة لإعلان الفتاوي بخلع السلطان"إذ أن الغرض من هذه الحركة هو ليس سفك الدماء بل تخليص المسلين من نير الظلم وتحصيل استراحتهم ورفاهيتهم"

المحفوظات الملكية، دفتر ٢١٠ وثيقة رقم ٢٣٣، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ١٣ شعبان ١٢٤٨هـ/ ٤ يناير١٨٣٣م.

(٢) نيقولا الأول: شقيق القيصر الكسندر الأول (١١٩١- ١٢٤١هـ/ ١٧٧٧-١٨٢٥م)، قمع ثورة ضباط حركة كانون الأول في السنة نفسها التي اعتلى فيها العرش١٢٤١هـ/ ١٨٢٥م. في عام١٢٤٥هـ/ ١٨٢٩م،وقع معاهدة أدرنه مع الدولة العثمانية حول الملاحة في المضايق وتحرير اليونان.

الخوند، مسعود، الموسوعة التاريخية الجغرافية، اثنا عشر جزءا، دار رواد النهضة، جونية، لبنان، ١٩٩٤م، ج٨،ص٢٢٠.

وسيشار له لاحقا: الخوند، مسعود، الموسوعة التاريخية الجغرافية.

(٣) أكدت وثائق الحكم المصري هذا الموقف الروسي إلى جانب الدولة العثماني واستعدادها للتدخل ضد النفوذ المصري وتقدمه باتجاه أضنه.

المحفوظات الملكية، محفظة ٢٣٨ وثيقة رقم ١٧، من إبراهيم باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ٣ ربيع آخر ١٢٤٨هـ/ ٢٩ أغسطس ١٨٣٢م.

الروسي إلى البوسفور، ودخول خمسة عشر ألف جندي لحماية الآستانة[١].

إزاء هذا الموقف، بدأ يتبدل الموقف الفرنسي من انتصارات والي مصر وخاصة في الأناضول، وما نجم عنه من تمدد النفوذ الروسي في البحر الأسود ودخول القوات الروسية إليه؛ لحماية الآستانة. سارعت فرنسا لإرسال الأدميرال روسان (Admiral Roussin) كمبعوث خاص إلى الآستانة، في مهمة عاجلة، للعمل على تهيئة الظروف لعقد مصالحة بين محمد علي باشا والسلطان محمود الثاني من جهة، وأوكلت له بذل كل الجهود لإبعاد الخطر الروسي عن الآستانة من جهة أخرى[٢].

استغلّ السلطان محمود الثاني موقف فرنسا، التي باتت تنظر للمسألة الشرقية، والخطر الروسي والحفاظ على سلامة أملاك الدولة العثمانية، في موقع متقدم على المسألة المصرية، فاستجاب لضغوطات الأدميرال الفرنسي روسان – الذي هدد السلطان بمغادرة الآستانة– لعقد الصلح مع والي مصر، بعد تعهداته له بأن يقنع محمد علي باشا بعرض السلطان، بأن تكون صيدا وطرابلس والقدس ونابلس تابعة لولايته مصر بشرط انسحابه من ولايتي الشام وأضنه[٣].

أرسل السلطان محمود الثاني خليل باشا موفداً خاصـًا إلى محمد علي باشا،

---

(١) Marriott; the Eastern Question.p.208.

بلال، الصراع العثماني المصري على بلاد الشام، ص ٣٤٨.

(٢) Rodkey: The Turco-Egyption Question.p36

(٣) المحفوظات الملكية، محفظة ٢٤٤ وثيقة رقم ١٧، ترجمة الرسالة من سفير فرنسا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٣ شوال ١٢٤٨هـ/ ٢٢ فبراير ١٨٣٣م.

أضنة (Adana):هي مدين في تركيا الآسيوية (الأناضول)، مركز لولاية ولواء يحملان الاسم ذاته، على نهر سيحون، على بعد ٢٥ كم من البحر المتوسط. موستراس، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ص ٣٧.

الذي تجاهل الضّغط الفرنسي وظل متمسكـًا بمطالبه بامتداد نفوذه إلى المناطق التي وصلتها الجيوش المصرية في بلاد الشام وأَضنه[١]. وإزاء تأزم الموقف وخاصة بعد إعلان إبراهيم باشا بالزحف على الآستانة إن لم يستجب السلطان لمطالب والده، فقد تجددت مساعي سفراء الدول الأوروبية للضغط على السلطان من جهة، ووالي مصر من جهة أخرى لإقرار مصالحة بينهما[٢]. أثار تشدد محمد علي باشا

---

(١) Marriott; the Eastern.p.209.

كتافكو، وثائق تاريخية،٥٨.

كان رأي إبراهيم باشا إزاء هذه الضغوطات، أن التضييق على حكومة الآستانة أولى من المفاوضات، من خلال اقتراحه على والده في رسالة بعث بها إليه بإرسال قوة إضافية من مصر الشام وعدم الإذعان لتهديدات الدول الأوروبية.

المحفوظات الملكية، محفظة ٢٤٥ وثيقة رقم ١٢، رسالة من إبراهيم باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ٤ ذي القعدة ١٢٤٨هـ/ ٢٤ مارس ١٨٣٣م.

في حين كان يظن محمد علي باشا أن الدولة ستتنازل عن الأيالات المطلوبة، ونصح ابنه السر عسكر أن يحصل الأموال الأميرية ويستولي على "جميع الأشياء الخاصة بالدولة العلية وعلى رجالها أيضا "إذا انقطعت المفاوضات من أجل الصلح .

المحفوظات الملكية، دفتر ٢١٠ وثيقة رقم ٤٣٦، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٤ ذي القعدة ١٢٤٨هـ/ ٢٤ مارس ١٨٣٣م.

ويلاحظ من وثيقة لاحقة، في رسالة بعث بها محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، مقدار الضغوط التي تمارسها الدول الأوروبية على مصر للقبول بالصلح. ويشير في نفس الرسالة إلى ضرورة التوقف عن الزحف باتجاه الآستانة، والاكتفاء بأن يتم تحصيل الأموال الأميرية، والاستيلاء على جميع الأشياء الخاصة بالدولة العلية وعلى رجالها وتلزيم المقاطعات في البلاد المحتلة. ذلك أن هذا الأمر سيكون أشد وقعا على الآستانة من التقدم إلى الأمام.

المحفوظات الملكية، دفتر ٢١٠ وثيقة رقم ٤٣٨، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٨ ذي القعدة ١٢٤٨هـ/ ٢٨ مارس ١٨٣٣م.

(٢) تظهر هذه الضغوطات، من خلال استعانة محمد خسرو باشا بالأسطول الروسي وبسفير فرنسا، لإحراج موقف الجناب العالي ولإكراهه على قبول الصلح. لكن محمد علي باشا نصح ولده السر عسكر أن "يشدد النكير على حكومة الآستانة "ويحرك الأهالي عليها، ويرسل العساكر إلى جناق قلعة =

بمطالبه حالة من التوتر في علاقاته مع فرنسا التي هددت بقطع علاقاتها مع مصر. في هذه الأثناء وأمام تخوفاتها الكبيرة من ارتماء الدولة العثمانية في أحضان روسيا، فقد بدأت بريطانيا ترمي بثقلها لإنهاء الموقف، وكبح جماح والي مصر، فأرسلت أسطولها إلى ميناء الإسكندرية لإجبار محمد علي باشا لعقد مصالحة بينه وبين والسلطان محمود الثاني، لوقف خطر التمدد الروسي في البحر الأسود ومضيق البوسفور(١).

اضطرّ الباب العالي(٢) أمام الضغوط المستمرة من قبل فرنسا وانجلترا، إلى الإذعان لمطالب محمد علي باشا، فأرسل مبعوثه مصطفى رشيد بك إلى إبراهيم باشا في كوتاهية، للتفاوض بشأن عقد مصالحة بين الطرفين بوساطة فرنسية، مثلها فيها سكرتير سفارتها في الآستانة البارون دو فارين (Baron Do Varin)(٣).

أسفرت جهود المفاوضات التي استمرت أربعة أيام، عن إبرام صلح كوتاهية

=

وقوم قلعة ونقارة، كي تتمكن السلطات المصرية من الوصول إلى "صلح موافق مفيد"
المحفوظات الملكية، دفتر ٢١٠ وثيقة رقم ٤١٩، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٢٣ شوال ١٢٤٨هـ/ ١٤ مارس ١٨٣٣م.

(١) Marriott: the Eastern Question.p.209.

(٢) الباب العالي: اسم أطلق في العصر العثماني على المقر الرسمي لرئاسة الوزارة (الصدارة العظمى)في الآستانة.للمزيد انظر: الخطيب، معجم المصطلحات والألقاب. ص ٦٢

(٣) المحفوظات الملكية، محفظة ٢٤٥ وثيقة رقم ٣٧، رسالة من مصطفى رشيد بك إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ١٠ذي القعدة ١٢٤٨هـ/ ٣٠ مارس ١٨٣٣م.
كان رأي البارون دو فارن ممثل السفارة الفرنسية في هذه المفاوضات، بالتشديد على أن يكتفي محمد علي باشا بمناطق عربستان قبل تدخل الدول الأوروبية وضياع الفرصة، لكن السر عسكر إبراهيم باشا أصرّ على إلحاق أضنه وإيج إيل وعلانية بالحكومة المصرية.
المحفوظات الملكية، محفظة ٢٤٥ وثيقة رقم ٧٧، رسالة من إبراهيم باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ١٨ذي القعدة ١٢٤٨هـ/ ٧ أبريل ١٨٣٣م.

في ١٩ذي القعدة ١٢٤٨هـ / ٨ أبريل ١٨٣٣م، الذي نصّ على تخلي السلطان عن سوريا وإقليم أضنه لمحمد علي باشا، إضافة إلى تثبيته على مصر وجزيرة كريت والحجاز، مقابل جلاء الجيش المصري عن باقي بلاد الأناضول(١).

ويبدو من التوجيهات السلطانية بمضمون الاتفاق إلى محمد علي باشا، أن السلطان محمود لم يكن جادا في تنفيذ بنود الاتفاق فيما يتعلق بإقليم أضنه، التي أظهر فيها إسناد ولاية سوريا ومصر وجزيرة كريت إليه، فما كان من إبراهيم باشا الذي بدأ بتطبيق بنود الاتفاق، إلا أن أعلن أنه لن يستكمل الانسحاب من الأناضول حتى يلتزم السلطان بالتنازل عن أضنه(٢).

---

(١) بلال، الصراع العثماني المصري على بلاد الشام، ص ٣٤٨.

استجاب إبراهيم باشا لضغوطات مصطفى رشيد بك والمندوب الفرنسي، بالموافقة على لائحة الصدر الأعظم وتنازل عن إيج إيل وعلانية.

المحفوظات الملكية، محفظة ٢٤٥ وثيقة رقم ١٠٤، رسالة من إبراهيم باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ٢١ذي القعدة ١٢٤٨هـ/ ١٠ أبريل ١٨٣٣م.

صدرت الإرادة السنية السلطانية بإلحاق إيالتي حلب والشام بمصر وبتراجع الجيوش المصرية عن كوتاهية.

المحفوظات الملكية، محفظة ٢٤٥ وثيقة رقم ١١٣، رسالة من أحمد فوزي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٢٣ذي القعدة ١٢٤٨هـ/ ١٢ أبريل ١٨٣٣م.

(٢) يظهر ذلك واضحا من الرسالة التي بعث بها إبراهيم باشا إلى محمد علي باشا بتاريخ ٢٧ ذي القعدة، والتي أشار فيها إلى أن مصطفى رشيد بك أطلعه على أمر الصدر الأعظم، الذي يقضي بتراجع القوات المصرية إلى ما وراء حدود إيالة الشام، وأن السر عسكر أظهر أسفه في نفس الرسالة لتغير موقف الباب العالي، وأن هذا العمل سيضطره للتقدم إلى الأمام.

المحفوظات الملكية، محفظة ٢٤٥ وثيقة رقم ١٤٢، رسالة من إبراهيم باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ٢٣ذي القعدة ١٢٤٨هـ/ ١٢ أبريل ١٨٣٣م.

أطلع إبراهيم باشا في رسالة لاحقة بعث بها إلى والده، بتاريخ ٢٨ ذي القعدة إلى اتصاله بمصطفى رشيد بك، مظهرا له أسفه لتراجع الدولة العثمانية عن بعض الشروط التي قبلت بها، وأكد له أنه ليس بإمكانه أن يجلي قواته عن كوتاهية وسائر البلدان المحتلة قبل الحصول على أضنه.

=

اضطرّ السلطان العثماني أمام تشدد إبراهيم باشا في موقفه، إلى إصدار فرمان في بتاريخ ١٧ذي الحجة ١٢٤٨هـ / ٦ مايو١٨٣٣م، يقضي بتحقيق مطالب محمد علي باشا كاملة حسب مضمون الاتفاق، بتثبيته على ولاية مصر وكريت وسوريا، وتجديد ولاية إبراهيم باشا على جدة مع مشيخة الحرم وتخويله إدارة إقليم أضنه، فأصبحت حدود ولايات محمد علي باشا الشمالية تنتهي عند (مضيق) كولك بوغاز(١).

ج - معاهدة هنيكار إسكله سي(٢) ومواقف الدول الأوروبية منها:

=

المحفوظات الملكية، محفظة ٢٤٥ وثيقة رقم ١٤٥، رسالة من إبراهيم باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ٢٨ذي القعدة ١٢٤٨هـ/ ١٧ أبريل ١٨٣٣م.

(١) المحفوظات الملكية، دفتر٢١٠ وثيقة رقم ٤٨٧، رسالة من محمد علي باشا إلى بوغوص بك، بتاريخ ٢١ذي الحجة ١٢٤٨هـ/ ١٠ مايو ١٨٣٣م.

بين محمد علي باشا في رسالة بعث إلى قبوكتخدا حدود الولايات التابعة لنفوذه في مصر وكريت وولايات سوريا وتجديد ولاية إبراهيم باشا على جدة مع مشيخة الحرم وتخويله إدارة إقليم أضنه،

المحفوظات الملكية،دفتر٣ وثيقة رقم ٣٠، من محمد علي باشا إلى قبوكتخدا، بتاريخ غرة محرم ١٢٤٩هـ/ ٢٠ مايو ١٨٣٣م.

كان محمد علي باشا قد بعث برسالة إلى الصدر الأعظم أشعره فيها، أنه تسلم الخطاب الذي يبشره بعطف الحضرة الشاهانية وإنعامها على ولده إبراهيم باشا بولاية أضنه، وأكد له فيها أنه لا يكتفي بالأدعية بل إنه سيبقى مخلصا لخدمة السلطان.

المحفوظات الملكية، دفتر٣ وثيقة رقم ٢٨، رسالة من محمد علي باشا إلى الصدر الأعظم، بتاريخ ٣٠ذي الحجة ١٢٤٨هـ/ ١٩ مايو ١٨٣٣م.

ومما يجد ذكره في هذا المقام أن القنصل الأمريكي في القدس كان قد بعث برسالة إلى إبراهيم باشا عبر فيها عن ابتهاج الإفرنج في القدس بانتهاء الحرب وعقد الصلح.

المحفوظات الملكية، محفظة ٢٤٥ ج٢ وثيقة رقم ١٠، رسالة من محمد علي باشا إلى الصدر الأعظم، بتاريخ ٢٩ذي الحجة ١٢٤٨هـ/ ١٨ مايو ١٨٣٣م.

(٢) معاهدة هنيكار إسكله سي: معاهدة دفاع ومساندة، وقعتها الدولة العثمانية مع روسيا في ٢٠صفر ١٢٤٩هـ/ ٨يوليو١٨٣٣م، تضمنت بعض البنود السرية لمصلحة روسيا. للمزيد انظر: كربتيس، بيير:

=

لم يمض شهران على عقد صلح كوتاهية، حتى أقدم السلطان العثماني على عقد معاهدة هنيكار إسكله سي الدفاعية والهجومية والسرية مع روسيا في٢٠ صفر ١٢٤٩هـ/ ٨ يوليو١٨٣٣م[١]، أملا في التحلل من شروط الصلح في كوتاهية، والانتقام من محمد علي باشا، وتحرير أهم أملاك الدولة في أضنه وبلاد الشام منه[٢]. قضت معاهدة هنيكار إسكله سي، بالتزام كل دولة بمساعدة الأخرى، في حال وجود أي خطر خارجي أو داخلي يهدد الدولتين، إضافة إلى السماح للأسطول الروسي بالمرور من البحر الأسود إلى البحر المتوسط وإغلاق المضايق البحرية في وجه جميع السفن الأخرى وخاصة المصرية منها[٣].

استشعرت بريطانيا وفرنسا خطورة اتفاقية هنيكار إسكله سي، فأصابهما

=

إبراهيم باشا، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٧م، ص ٢١١- ٢٢٨. وسيشار له لاحقا: كربيتس: إبراهيم باشا.

(1) Marriott; the Eastern Question.p.210.

(2) Anderson; Matthew Smith: The Eastern Question, 1774-1923: A Study in International Relations, London, 1974, p.88 Anderson: The Eastern Question وسيشار له لاحقا:

كانت الدولة العثمانية تبذل جهودا مضنية في هذا السبيل. يظهر ذلك من خلال ترجمة تقرير رومي وصل من الآستانة، أشار إليه إبراهيم باشا في الرسالة التي بعث بها إلى سامي بك، إلى أن رجال الآستانة يستعدون للانتقام من محمد علي باشا وتحرير أهم أملاك الدولة في أضنه وبلاد الشام وإخضاعه.

المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٢٥٠وثيقة رقم ٣٩٨، رسالة من إبراهيم باشا إلى سامي بك، بتاريخ ٢٥ شوال ١٢٥٠هـ/ ٢٣ فبراير ١٨٣٥م.

(٣) Marriott; the Eastern Question.p.210

-Hurewitz, Jacob Coleman: Diplomacy in the Near and middle east, a documentary record, 1553 -1956, Princeton, Vol.1.pp.105-106.

وسيشار له لاحقا: Hurewitz: Diplomacy in the Near

الخوف على مصالحهما في المنطقة واستحواذ روسيا على الدولة العثمانية. ومما أثار هلعهما حضور المهندسين الروس لتحصين شواطئ الدردنيل، فاستشاطتا غضبا مبديتين احتجاجهما على الاتفاقية برمتها التي تجعل الإمبراطورية العثمانية رهينة الحماية الروسية(١).

وفي الوقت الذي كانت الدولة العثمانية من أشد المعارضين للتمدد البريطاني، وخاصة في الشواطئ الجنوبية والجنوبية الشرقية من شبه الجزيرة العربية، حتى أنها كلفت محمد علي باشا في رسالة تحذيرية بعث بها الصدر الأعظم علي باشا إليه، حذره فيها من مكر الإنجليز، ودعاه فيها إلى عدم تمكينهم من احتلالها، وأشاد في نفس الرسالة بما بذله العزيز من جهود لإفساد التفاهم بينهم وبين أحد شيوخ مسقط على إثر حملة الجنرال البريطاني باركر (Parker) على مسقط(٢)، إلا أن المتفحص لهذه الرسالة ليلحظ تغيرا في سياسة السلطان العثماني تجاه الدولة البريطانية.

ففي الوقت الذي اتسمت سياسة بريطانيا لمعالجة آثار وأخطار اتفاقية هنيكار إسكله سي، باستخدام الدبلوماسية الهادئة بالتقرب من السلطان العثماني، فقد أبدى

---

(١) Hurewitz: Diplomacy in the Near: pp.106-107.

(٢) المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٧ وثيقة رقم ٢٧ بحر برا، رسالة من علي باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ١٦جمادى الآخرة ١٢٣٥هـ/ ٣٠ مارس ١٨٢٠م.

وتظهر وثيقة أخرى، في وقت لاحق، حالة القلق لدى الدولة العثمانية، نظرا لخطورة التمدد البريطاني في جنوب بلاد العرب، من خلال رسالة بعث بها الصدر الأعظم علي باشا إلى محمد علي باشا، يحذره فيها مرة ثانية من خداع الإنجليز ومكرهم، ويأمره فيها بأن يرد القوة بالقوة، إذا ظهر له أنهم يريدون أن يحتلوا مخا من بلاد اليمن التي هي بمثابة قفل لتلك البلاد.

المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٧ وثيقة رقم ٧١ بحر برا، رسالة من علي باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ٢٢ربيع الأول١٢٣٦هـ/ ٢٧ ديسمبر١٨٢٠م.

الأخير استعدادا لمغازلتها من خلال موافقته على زيادة قوة نشاطات بريطانيا التجارية في مناطق الدولة العثمانية، أملا في كسب ودها في استرداد نفوذها في الشام وأضنه والقضاء على نفوذ وقوة محمد علي باشا في مصر، فعقد معها في جمادى الأولى ١٢٥٤هـ/ أغسطس ١٨٣٨م، معاهدة تجارية أقرت إعفاء البضائع الإنجليزية من أي رسوم أثناء دخولها ومرورها في كل أراضي الإمبراطورية العثمانية بما فيها مصر(١)، إضافة إلى أنه غضّ الطرف عن احتلالها لعدن عام١٢٥٤هـ/ ١٨٣٩م(٢)، وعقد الاتفاقيات المتوالية مع مشيخات الخليج العربي لضمان أمن ملاحتها البحرية إلى الهند(٣).

---

(١) Marriott; the Eastern Question.p.212.

كان محمد علي باشا قد أظهر من خلال رسالة بعث بها إلى الباب العالي، التزامه بالفرمان السلطاني الخاص بالمعاهدة التجارية، التي أقرت بإعفاء البضائع الإنجليزية من أي رسوم أثناء دخولها ومرورها في كل أراضي الإمبراطورية العثمانية بما فيها مصر

المحفوظات الملكية، دفتر 4 وثيقة رقم 115، رسالة من محمد علي باشا إلى الباب العالي، بتاريخ ٧ذي القعدة ١٢٥١هـ/ ٢٣ فبراير ١٨٣٦م.

حتى أن محمد علي باشا أصدر أمرا إلى محمد شريف باشا، بوجوب مطالبة التجار الأجانب بالرسوم الجمركية عن جميع ما قاموا بتصديره من الحرير قبل أول رمضان سنة ١٢٥١هـ، ووجوب إعفائهم من هذه الرسوم عما صدر بعد هذا التاريخ.

المحفوظات الملكية، دفتر٢١٤ وثيقة رقم ١٢٠، رسالة من محمد علي باشا إلى محمد شريف باشا، بتاريخ ١٨صفر ١٢٥٣هـ/ ٢٣ مايو ١٨٣٧م.

وكذلك إقدامه على منح التجار المحليين جميع الحقوق والامتيازات التي يتمتع بها تجار الفرنجة من حيث الرسوم الجمركية المفروضة على تصدير البضاعة واستيرادها.

المحفوظات الملكية، دفتر٢١٤ وثيقة رقم ١٢١، رسالة من محمد علي باشا إلى محمد شريف باشا، بتاريخ ١٨صفر ١٢٥٣هـ/ ٢٣ مايو ١٨٣٧م.

(٢) Marriott; the Eastern Question.p.213.

(٣) Pamuk, Sevket: The Ottoman Empire and European capitalism, 1820-1913: trade, investment and production, London, 1987, p.17.

وسيشار له لاحقا: Pamuk:The Ottoman Empire

وفي الوقت الذي كان فيه محمد علي باشا يسعى بكل ما يملك من قوة، إلى إنهاء حالة الصراع المستمرة بينه وبين السلطان العثماني، الذي كان لا يدّخر جهدا لهزيمته والتنصل من اتفاق كوتاهية، فبدأ يفكر بإعلان استقلاله، وأن ينفصل نهائيا عن الدولة العثمانية(١). بدأ محمد علي باشا يسعى جاهدا لكسب التأييد الأوروبي لما عزم على تنفيذه، فلم يجد أذنا صاغية عند كل من حليفته فرنسا وأيضا عند بريطانيا(٢)، اللتين توافقت مصالحهما، بضرورة إبطال مفعول معاهدة هنيكار إسكله سي التي وقعها السلطان مع روسيا(٣)، وأصبح كل همّهما (كلّ دولة بطريقتها) وقف الخطر الروسي في البحر الأسود ومضايق الدردنيل والبوسفور(٤).

---

(١) Little, Tom: Modern Egypt (Nations of the modern world), London, 1967, P.33.

وسيشار له لاحقا: Little: Modern Egypt

يتضح ذلك من خلال الرسالة التي بعث بها محمد علي باشا إلى ابنه إبراهيم باشا، يبين له فيها أنه اتصل بحكومات الدول الأوروبية بشكل رسمي معلنا رغبته في الاستقلال.

المحفوظات الملكية، دفتر ٢١١ وثيقة رقم ٣٠٩، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٥جمادى الأولى ١٢٥٠هـ/ ٨ سبتمبر ١٨٣٤م.

(٢) Anderson, op.cit, p.94.

أطلع بوغوص بك محمد علي باشا على موقف كل من فرنسا وانجلترا، من خلال ما وصل إلى قنصليهما في القاهرة، اللذان تسلما بيانات مفصلة من حكومتيهما، مضمونها وجوب المحافظة على سلامة الدولة العثمانية، وبيان ذلك لمحمد علي باشا بصورة جلية وواضحة.

المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٢٤٨ وثيقة رقم ٦٣، من بوغوص بك إلى محمد علي باشا، بتاريخ ١٦جمادى الآخرة ١٢٤٩هـ/ ٣٠ أكتوبر ١٨٣٣م.

(٣) أما الموقف الروسي من فكرة استقلال محمد علي باشا، فقد توافقت مع فكرة بريطانيا وفرنسا، ذلك أنها كانت تعارض تجزئة الدولة العثمانية.

آل صالح، عباس عبد الوهاب، موقف الدبلوماسية الروسية من الصراع العثماني المصري (١٨٣٩-١٨٤١م، مجلة التربية والعلم، المجلد ١٨، العدد ٢، ص ١٥- ٣٩، ٢٠١١م، ص ٢١.

وسيشار له لاحقا: صالح، موقف الدبلوماسية الروسية من الصراع العثماني المصري.

(٤) Marriott; the Eastern Question.p.211.

=

أدركت بريطانيا خطورة ما يفكر به والي مصر على مصالحها، فذهبت لتأييد مطالب السلطان العثماني لإنهاء حكم محمد علي باشا في بلاد الشام وأضنه وتحجيم نفوذه في ولايته مصر، وشرعت من خلال سفيرها في الآستانة اللورد بونسونبي (Henry Ponsonby)، تدعم كل الجهود التي يبذلها السلطان لإثارة حالة من عدم الاستقرار ضد الحكم المصري في بلاد الشام، وخاصة بعد السياسة الاحتكارية التي بدأ إبراهيم باشا في بلاد الشام، التي أدت إلى التضييق على نفوذها التجاري في المنطقة وتخوفاتها من أن تصبح مصر محلّ تهديد لمصالحها ومهددة لطرق تجارتها مع الهند[١]، فنجح بونسونبي بالضغط على السلطان وإلزام محمد علي باشا، بإلغاء الاحتكار في بلاد الشام[٢].

=

وصل الأسطول الإنجليزي إلى مالطة على إثر توقيع المعاهدة التركية الروسية هنكار اسكله سي المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٢٤٨ وثيقة رقم ٦٨، رسالة وردت من مالطة، بتاريخ ١٦ جمادى الآخرة ١٢٤٩هـ/ ٣٠ أكتوبر ١٨٣٣م.

أرسل اللورد بالمرستون إلى الكولونيل كامبل، بضرورة السعي لدى محمد علي باشا للالتزام باتفاقية كوتاهية وتجنب كل ما يمكن أن يكدر صفو علاقاته مع السلطان العثماني، حتى لا يترك أي مجال لتدخل الروس في شؤون الدولة العثمانية، والتأكيد لعزيز مصر أن مصلحة انجلترا تقضي بتقوية الدولة العثمانية وتحريرها من نفوذ الدولة الروسية.

المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٢٤٨ وثيقة رقم ٧٠، ترجمة الرسالة من اللورد بالمرستون إلى الكولونيل كامبل، بتاريخ ١٧ جمادى الآخرة ١٢٤٩هـ/ ٣١ أكتوبر ١٨٣٣م.

أما الموقف الفرنسي الذي توافق مع الرأي البريطاني، والذي ظهر جليا في ترجمة الرسالة التي بعث بها سفير فرنسا في الآستانة بوالكونت إلى قنصل فرنسا المسيو ميمو في القاهرة، يدعوه فيها إلى وجوب الاتصال بمحمد علي باشا وإسداء النصح له، بألا يترك مجالا لروسيا للتدخل في شؤون السلطنة العثمانية، والاستفادة من الاتفاقية التي عقدت أخيرا بينها وبين الباب العالي.

المحفوظات الملكية،، ص١٧٨- رقم ٢٤٨ وثيقة رقم ٩٤، ترجمة الرسالة من سفير فرنسا في الآستانة بوالكونت إلى المسيو ميمو قنصل فرنسا، بتاريخ غرة رجب ١٢٤٩هـ/ ١٣ نوفمبر ١٨٣٣م.

(١) الرافعي، عصر محمد علي، ص٣٢٩.

(٢) سالم، الحكم المصري،ص١٧٨- ١٨٠.

المبحث الثاني

المرحلة الثانية من الصراع ومواقف الدول الأوروبية ١٢٥٥هـ/ ١٨٣٩م

لم يكن صلح كوتاهية في نظر محمد علي باشا إلا هدنة مؤقتة بينه وبين السلطان العثماني، فقد كان يدرك تمام الإدراك بأن نفوذه في المناطق التي أقرّتها بنود الصلح ربما تتغير، وقد ينقضها السلطان محمود الثاني في أي وقت، خاصة وأنه بدأ من خلال عقده اتفاقية هنيكار إسكله سي مع روسيا، يعد العدة لجولة قادمة معه لتجريده من كل مناطق نفوذه بما فيها مصر(١). أظهرت وثائق الحكم المصري تخوفات محمد علي باشا من خلال رسالة بعث بها إلى ابنه إبراهيم باشا، تضمنت تقريرا وصل إلى قنصل فرنسا من عاصمة دولته، بشأن قرض أراد الحصول عليه من فرنسا. فأظهر التقرير رأي فرنسا بأن هدف الحصول على القرض هو أن محمد والي مصر يريد تمكين مركز الحكومة المصرية في المناطق التي أقرّها اتفاق كوتاهية لشعوره بأن جولة جديدة من الصراع بينه وبين السلطان تلوح في الأفق(٢).

وبيّنت وثائق الحكم المصري، أن محمد علي باشا كان قد استشعر هذا الخطر من خلال الجهود الكبيرة التي بذلتها الدولة العثمانية، في استغلال نقاط الضعف التي بات يواجهها الحكم المصري في بلاد الشام والأناضول(٣)، فقد استغلّ

---

(١) Marriott; the Eastern Question.p.211.

(٢) المحفوظات الملكية، دفتر ٢١٠ وثيقة رقم ٦٨٧، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ١٩ جمادى الآخرة ١٢٤٩هـ/ ٢ نوفمبر ١٨٣٣م.

(٣) أظهر محمد علي باشا من خلال رسالة بعث بها إلى ابنه إبراهيم باشا يبين له فيها أن عصيان أهل الشام شجع رجال الآستانة على الاستعداد للحرب.

المحفوظات الملكية، دفتر ٢١١ وثيقة رقم ٣٠٩، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٥ جمادى الأولى ١٢٥٠هـ/ ٨ سبتمبر ١٨٣٤م.

السلطان العثماني والانجليز اندلاع الثورات في بلاد الشام[١]، فدسّوا الدسائس ضدّ إبراهيم باشا[٢]، ولم يكن ذلك لصالح الثوار، وإنما كان لمصلحتهم المشتركة. كان هدف السلطان إعادة بلاد الشام إلى سيطرته وسلطانه[٣]، في حين كان هدف المخططات الانجليزية زيادة التغلغل الاقتصادي في بلاد الشام[٤]. فقد دخل المستر فارن (Varn) كأول قنصل انجليزي إلى دمشق[٥]، وأرسل سفير انجلترا في الآستانة في عام ١٢٥٠هـ/ ١٨٣٤م، المستر ريتشارد ود (Mr. Richard Wood) ترجمان السفارة الانجليزية إلى لبنان بحجة حبه لتعلم اللغة العربية، فاتخذ من كسروان مقرّا له، وأخذ يكيد المكائد والدسائس ضدّ إبراهيم باشا والإدارة المصرية[٦].

كان إبراهيم باشا بالرغم من تصاعد الثورات ضد الحكم المصري في أغلب مناطق بلاد الشام، لا يغفل مراقبة الحدود العثمانية[٧]، خاصة وأنه كان يتوقع هجوما

---

(١) كتافكو، وثائق تاريخية، ص ٤٦، ٧٦- ٨٨.

(٢) المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٢٥٠ وثيقة رقم ١٠٠، رسالة من إبراهيم باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ١٩ جمادى الآخرة ١٢٥٠هـ/ ٢٢ أكتوبر ١٨٣٤م.

(٣) كربتيس، بيير: إبراهيم باشا، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٧، ص ٢٣ .

(٤) الرافعي، عصر محمد علي، ص٣٢٩-٣٣١.

(٥) رحّب محمد علي باشا بتعيين المستر فارن كقنصل لانجلترا في دمشق.
المحفوظات الملكية، دفتر ٢١٠ وثيقة رقم ٦٣٨، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ١١ جمادى الأولى ١٢٤٩هـ/ ٢٥ سبتمبر ١٨٣٣م.

(٦) مشاقة، مشهد العيان، ص١٨٢-١٨٣.

(٧) كان إبراهيم باشا قد أقدم على تحصين المناطق الحدودية وخاصة في كولك بوغاز. واقترح في رسالة بعث بها إلى والده بجعل نهر الفرات حدا فاصلا بين السلطتين المصرية والعثمانية.
المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٢٤٩ وثيقة رقم ٢٧، رسالة من إبراهيم باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ١٦ محرم ١٢٤٩هـ/ ٤ يونيو ١٨٣٣م.

عثمانيا مفاجئا، بعد أن بدأ السلطان محمود الثاني، بحشد جيوشه في سيواس[١] بقيادة رشيد باشا[٢]. وكانت هذه الجيوش قد تدربت على أحدث الأنظمة العسكرية الأوربية البروسية في ذلك الوقت، على أيدي ضباط بروسيين[٣]. ولما كان المرض قد أصاب رشيد باشا فقد أوكل السلطان العثماني قيادة الجيش إلى حافظ باشا[٤].

بالرغم من هذه الاستعدادات التي أقدم عليها العثمانيون، فقد أشارت وثائق الحكم المصري إلى أن محمد علي باشا بناءً على المعلومات المتوافرة من خلال تقارير الجواسيس المصريين من جهة[٥]، ومن خلال لقاءاته مع قناصل الدول الأوروبية في مصر الذين كانوا يشككون في استعراضات الجيش العثماني من جهة ثانية، كان يستبعد وقوع الحرب[٦]، لذلك كانت كل أوامره إلى ابنه ألّا يكون الجيش

---

(١) سيواس (Sivass):هي إحدى مدن تركيا الآسيوية. انظر:

-Mostras; Dictionnaire géographique de l'Empire ottomanp.109.

(٢) المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٢٤٩ وثيقة رقم ٢٧٧، رسالة من سليمان الحلبي إلى إبراهيم آغا، بتاريخ ١٦محرم ١٢٤٩هـ/ ٤ يونيو ١٨٣٣م. سليمان الحلبي هو أحد جواسيس الحكومة المصرية في ملاطية.

المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٢٤٩ وثيقة رقم ٣٠٣، من سليم باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ١٨جمادى الأولى ١٢٥٠هـ/ ٢١ سبتمبر ١٨٣٤م.

(٣) كربيتس، إبراهيم باشا، ص٢٣٣.

(٤) المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٢٥٥ وثيقة رقم ٦، من كاتب الديوان السر عسكري إلى سامي بك، بتاريخ ٥محرم ١٢٥٣هـ/ ١٠أبريل ١٨٣٧م. انظر كربيتس: إبراهيم باشا، ص٢٣٣.

(٥) المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٢٥٧ وثيقة رقم ٢، رسالة من عثمان آغا إلى خورشيد باشا، بتاريخ ١٠صفر ١٢٥٥هـ/ ٢٤ أبريل ١٨٣٩م.

(٦) المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٦ وثيقة رقم ٨٩، رسالة من المعية السنية إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٢٥صفر ١٢٥٥هـ/ ٩ مايو ١٨٣٩م.

كان حكومة روسيا قد اتصلت بقنصلها في مصر وأبلغته بضرورة السعي عند محمد علي باشا لمنع وقوع الحرب.

المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٦ وثيقة رقم ٩٠ و٩٤، رسالة من المعية السنية إلى إبراهيم باشا، =

المصري هو من يبدأ القتال، بل الانتظار والترقب وأخذ جميع الاحتياطات اللاّزمة لدرء الخطر، إذا ما بدأ العثمانيون الحرب[١]. ولعل هذا الموقف المتأني الذي أظهره محمد علي باشا، كان نابعا من اعتقاده بأن الغاية التي يرمي إليها العثمانيون وتحركاتهم العسكرية على الحدود التي أقرّها اتفاق كوتاهية، هو لإنهاك ميزانية الدولة المصرية استنزاف طاقاتها، وتكبيدها النفقات العالية، بنقل الجنود واتخاذ الاستعدادات الحربية اللازمة[٢].

ومما يجدر ذكره هنا أن محمد علي باشا لم يوافق على إرسال الإمدادات التي كان يطالب بها "السر عسكر"[٣] إبراهيم باشا لتعزيز الجبهة المصرية ضد الجيش العثماني، حتى تتضح له نتيجة المفاوضات، والجهود التي يقوم بها القنصل الروسي في مصر لمنع قيام الحرب[٤].

=

بتاريخ ٢٥صفر ١٢٥٥هـ/ ٩ مايو ١٨٣٩م.

(١) المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٦ وثيقة رقم ٩٨، رسالة من المعية السنية إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ١١ربيع آخر ١٢٥٥هـ/ ٢١ أغسطس ١٨٣٩م.

(٢) المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٦ وثيقة رقم ١٠٠، رسالة من المعية السنية إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ١٢ربيع آخر ١٢٥٥هـ/ ٢٢ أغسطس ١٨٣٩م.

(٣) السر عسكر: هو الرئيس العام للجيش وقائد القواد. كان يتولى هذا المنصب إبراهيم باشا ابن وليّ الأمر (محمد علي باشا).

طوسون: عمر، صفحة من تاريخ مصر في عهد محمد علي، الجيش المصري البري والبحري، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٠م، ص ٤١. وسيشار له لاحقا: طوسون: الجيش المصري البري والبحري.

السر عسكر (السر عسكرية):اسم أطلقه العثمانيون على نظارة الحربية (وزارة الحربية). الخطيب، معجم المصطلحات والألقاب ص٢٤٤.

(٤) المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٦ وثيقة رقم ٩١، رسالة من المعية السنية إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٢٥صفر ١٢٥٥هـ/ ٩ مايو ١٨٣٩م.

استشعرت فرنسا خطورة التحركات العسكرية التي أقدم عليها الجيش العثماني بقيادة حافظ باشا، وتوغله في المناطق الخاضعة لنفوذ محمد علي باشا، فأرسل المارشال صولت (Soult)، المسيو كايو ((Callier مندوبا عنه إلى الإسكندرية، للوساطة بين محمد علي باشا والسلطان لمنع حدوث الحرب. أصرّ المسيو كايو على السفر إلى الشام لمقابلة السر عسكر إبراهيم باشا، لإيقاف المناوشات بين الجيش المصري والجيش العثماني بقيادة حافظ باشا، والضغط لإلزام الفريقين بالحدود التي أقرّها اتفاق كوتاهية(١).

لم تجد محاولات الدول الأوروبية نفعا لمنع وقوع الحرب، فما أن اكتملت استعدادات الجيوش العثمانية حتى أصدر السلطان محمود الثاني أمره بتشجيع من انجلترا- التي كانت تعارض الحرب في أول الأمر(٢)- والنمسا لحافظ باشا بالهجوم

---

(١) المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٦ وثيقة رقم ١٢٧، رسالة من المعية السنية إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٣ربيع آخر ١٢٥٥هـ/ ١٣ أغسطس ١٨٣٩م.

المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٦ وثيقة رقم ١٣١، رسالة من المعية السنية إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٥ربيع آخر ١٢٥٥هـ/ ١٧ يونيو ١٨٣٩م.

(٢) يتضح ذلك من خلال الرسالة (على شكل تقرير)، التي بعث بها أحمد عصمت بك إلى سليم أوتوز بر باشا مؤرخة في ٢٧ ذي الحجة سنة ١٢٥٤هـ، جاء فيها أن قبو كتخدا في الآستانة طلب إلى الساعي كوجك إبراهيم أن ينقل إلى الجناب العالي شفاها، أن الباب العالي يريد الحرب وان انجلترا تعارض في ذلك. ومما جاء في الرسالة:"وصل خادمكم الساعي كوجك إبراهيم إلى محجر كولك قادما من الآستانة في ثمانية أيام وقال أن قبوكتخدا أفندينا أودعه أنباء لكي يعرضها على أفندينا شفويا وهي: كان بين الحكومة الإنجليزية والسلطان محمود اتفاق خاص بإشهار الحرب على مصر ولكن أبلغت الإنجليز الآن إلى السلطان محمود أن وقتها لا يسمح بمحاربة إبراهيم باشا فرد عليه السلطان محمود إذا لم يكن لديكم وقت فاني سأحارب ورد عليه الانجليز إذا حاربت أنت إبراهيم باشا فنحن متفقون مع الحكومة الفرنسية لمحاربتك ولما بحث المجلس في موضوع إعلان الحرب على مصر حضر الأعضاء كلهم وارتأوا عدم إعلان الحرب سوى خسرو باشا فإنه تمارض ولم يحضر المجلس حينما بحث الموضوع لأنه يريد الحرب..."

=

على قوات إبراهيم باشا[١]. عبر حافظ باشا نهر الفرات في شهر ربيع الآخر ١٢٥٥/ أبريل ١٨٣٩ م[٢]، وعسكر في سهول نصيبين[٣]، حيث التقى بالجيش المصري في ١٣ ربيع الآخر ١٢٥٥ هـ/ ٢٥ حزيران ١٨٣٩ م[٤]، ودارت معركة شديدة أسفرت عن انتصار الجيش المصري، وتقهقر الجيش العثماني[٥]، وعبور القوات المصرية إلى الضفة الشرقية من نهر الفرات[٦]. غنم الجيش المصري مئة وستة وستين مدفعا

=

المحفوظات الملكية، محفظة رقم 257 وثيقة رقم39، رسالة من إسماعيل عاصم بك إلى محمد علي باشا، بتاريخ ٢٧ ذي الحجة سنة ١٢٥٤هـ/ ١٢ مارس ١٨٣٩م.

(١) Marriott; the Eastern Question.pp.212-213.

(٢) اجتاز العثمانيون نهر الفرات وعسكروا في منطقة براق بتاريخ ٩صفر ١٢٥٥هـ/ ٢٣ أبريل ١٨٣٩م.
المحفوظات الملكية، محفظة رقم 257 وثيقة رقم39، رسالة من إبراهيم باشا إلى حسين باشا، بتاريخ ٩صفر ١٢٥٥هـ/ ٢٣ أبريل ١٨٣٩م.

(٣) المحفوظات الملكية، محفظة رقم 257 وثيقة رقم١١٩، رسالة من إبراهيم باشا إلى حسين باشا، بتاريخ ١٦ربيع الأول ١٢٥٥هـ/ ٢٩ مايو ١٨٣٩م.
نصيبين: بالفتح ثم الكسر ثم ياء علامة الجمع الصحيح، وهي مدينة عامرة من بلاد الجزيرة على جادة القوافل من الموصل إلى الشام. البغدادي: معجم البلدان، م٥، ص ٢٨٨.
نصيبين (Nizibin) وهي بلدة في تركيا الآسيوية (الأناضول) في ولاية كردستان لواء ماردين على أحد روافد الفرات. موستراس، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ص٤٧٩.
انظر: ملحق رقم (٢)، من الدراسة: خريطة الحرب في سوريا والأناضول.

(٤) المحفوظات الملكية، محفظة رقم 257 وثيقة رقم١٤٨، رسالة من إبراهيم باشا إلى حسين باشا، بتاريخ ١٣ربيع الآخر ١٢٥٥هـ/ ٢٥ يونيو ١٨٣٩م.
بركات، البطل الفاتح إبراهيم باشا، وانظر: الرافعي، عمر محمد علي، ص٣١٠-٣١٨.

(٥) المحفوظات الملكية، محفظة رقم 257 وثيقة رقم١٥٩، رسالة من رشوان بك إلى حسين باشا، بتاريخ ٢٠ربيع الآخر ١٢٥٥هـ/ ٢ يوليو ١٨٣٩م.

(٦) المحفوظات الملكية، محفظة رقم 257 وثيقة رقم١٥٧، رسالة من إبراهيم باشا إلى حسين باشا، بتاريخ ١٩ربيع الآخر ١٢٥٥هـ/ ١ يوليو ١٨٣٩م.

وعشرين ألف بندقية وكثيرا من الذخائر والمؤن[١]،وعمّت الفرحة والبهجة في صفوف الجيش المصري[٢]. وافت المنية السلطان محمود الثاني دون أن يعلم بنتيجة المعركة، وتسلم عرش السلطنة من بعده ابنه عبد المجيد[٣](١٢٥٥-١٢٧٧هـ/ ١٨٣٩- ١٨٦١م)[٤] الذي أسند منصب الصدارة العظمى إلى خسرو باشا، دون علمه بالعلاقة غير الطيبة بين الأخير وبين قائد الأسطول العثماني أحمد باشا. وربما كان سبب الاختيار، أن خسروا باشا كان على علاقة سيئة بمحمد علي باشا، الذي فضّله أهل مصر لحكمهم عليه[٥]. ومما يجدر قوله، أن السلطان عبد المجيد كان لا يرغب باستمرار الحرب التي كانت قائمة بين والده ووالي مصر، فوصفها في حكم (مضى ما مضى)[٦]،إلا أنه دفع بتعيينه لخسرو باشا في هذا

---

(١) الرافعي، عصر محمد علي، ص٣٢٣وبركات، البطل الفاتح إبراهيم باشا، ص١٦٣.

(٢) رستم، الأصول العربية، ج٣و١٩٣٤،٤م، ص٢٦٦ و٢٦٧.

لم تقدم روسيا أي مساعدة للدولة العثمانية استنادا لمعاهدة هنيكار إسكله سي، لخشيتها حسب دراسة آل صالح، أنها كانت تخشى الدخول في حرب مع بريطانيا.

صالح، موقف الدبلوماسية الروسية من الصراع العثماني المصري، ص ٢٤.

(٣) السلطان عبد المجيد (١٢٥٥- ١٢٧٧هـ/ ١٨٣٩- ١٨٦١م) تولى عرش السلطنة خلفا لأبيه السلطان محمود الثاني وله من العمر ثمان عشرة سنة. أوغلو، السلاطين العثمانيون، ص٣١.

للمزيد عن أهم الأحداث في عهده انظر: المحامي، تاريخ الدولة العلية، ص ٤٥٥- ٥٢٩.

(٤) المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٦ وثيقة رقم ١٤٩، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٢٦ربيع آخر ١٢٥٥هـ/ ٨ يوليو ١٨٣٩م.

بركات، البطل الفاتح إبراهيم باشا، ص:١٦٥.

(٥) توقع محمد علي باشا اشتداد الأزمة واستمرار التوتر في العلاقات مع الدولة العثمانية بسبب تعيين خسرو باشا في منصب الصدارة العظمى.

المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٦ وثيقة رقم ١٤٩، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٢٦ربيع آخر ١٢٥٥هـ/ ٨ يوليو ١٨٣٩م.

كربتيس، إبراهيم باشا، ص٢٤٩.

(٦) رستم، الأصول العربية، ج٣و١٩٣٤،٤م، ص٢٦٨ و٢٦٩.

المنصب للزيادة في تأزيم الموقف بينه وبين والي مصر، خاصة بعد أن قام احمد باشا بتسليم الأسطول العثماني إلى محمد علي باشا في ٢ جمادى الأولى ١٢٥٥هـ/ ١٤ تموز ١٨٣٩م[١]، مما عزز قوة موقف محمد علي باشا العسكرية، بمطالبة السلطان الجديد بتنفيذ بنود اتفاق كوتاهية١٨٣٣م[٢].

أ -جهود الدول الأوروبية الدبلوماسيّة لإنهاء الصراع:

كان محمد علي باشا يدرك صعوبة تحقيق مصالحة مع السلطان العثماني، نظراً لطبيعة العلاقات المتوترة بينه وبين والصدر الأعظم خسرو باشا، وتأثير العلاقة الشخصية بينهما على المفاوضات؛ لإنهاء حالة الحرب بين الدولة العثمانية وولاية مصر. ولعلّ هذا ما دفع محمد علي باشا للمطالبة بعزل خسرو باشا من منصب الصدارة العظمى، كونه يشكل عقبة كبيرة أمام أي اتفاق أو مصالحة مع السلطان العثماني[٣].

شكلت الهزيمة الساحقة للجيش العثماني في معركة نصيبين؛ وتسليم

(١) المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٦ وثيقة رقم ١٥٨، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ٦جمادى الأولى ١٢٥٥هـ/ ١٧ يوليو ١٨٣٩م.

(٢) زكي: حملة الشام الأولى والثانية، ص٣٩٦. تألف الأسطول من عشرين بارجة تحمل واحد وعشرين ألف بحار وستة عشر ألف جندي.

(٣) شرح محمد علي باشا في رسالة بعث بها إلى شيخ الإسلام مظهرا تاريخ علاقته مع خسرو باشا، وطبيعة الضرر الذي ينجم عن بقائه في الوظيفة ويرجو السعي لإبعاده عنها.
المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٦ وثيقة رقم ١٨٦، رسالة من محمد علي باشا إلى شيخ الإسلام، بتاريخ ١٢جمادى الأولى ١٢٥٥هـ/ ٢٣ يوليو ١٨٣٩م.
وفي رسالة أخرى بعث بها محمد علي باشا إلى شيخ الإسلام أكد فيها على انه ما زال مصرا على رأيه وأنه لا يخش مقاومة الدول الأوروبية ولا سيّما في البر وأنه سيزحف إلى الأناضول.
المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٦ وثيقة رقم ٢٢٤، رسالة من محمد علي باشا إلى شيخ الإسلام، بتاريخ ١٧جمادى الآخرة ١٢٥٥هـ/ ٢٧ أغسطس ١٨٣٩م.

الأسطول العثماني إلى محمد علي باشا، صدمة حقيقية لسفراء الدول الأوروبية بالآستانة، فثارت حفيظتهم ومخاوفهم من قيام إبراهيم باشا بالزحف على الآستانة، فتضطر الدولة العثمانية إلى الاستعانة بقيصر روسيا استنادا إلى معاهدة هنيكار إسكله سي١٢٤٩هـ/ ١٨٣٣م(١). هذا وبينما كان رجال الباب العالي يعملون لإصدار فرمان لتحقيق اتفاق كوتاهية(٢) اجتمع سفراء فرنسا وانجلترا والنمسا وبروسيا(٣) وروسيا، ووجهوا مذكرة موقعة منهم إلى السلطان العثماني في ١٦ جمادى الأول ١٢٥٥هـ/ ٢٨ يوليو ١٨٣٩م، طلبوا منه بموجبها ألّا يقرّر شيئا في أمر

---

(١) Hurewitz: Diplomacy in the Near.pp.113.
- Rodkey: The Turco-Egyption Question.pp.111-112.

جاء في المادة الثالثة من المعاهدة منها: "ولما كان جلالة إمبراطور الروس جميعا يرغب رغبة صادقة في المحافظة على استقلال الدولة العثمانية التام، إذا ما أجبرت الظروف، الباب العالي على طلب المعونة الأدبية والمساعدة الحربية من روسيا، فان جلالة الإمبراطور يتعهد بتقديم القوات البرية والبحرية التي يرى الطرفان المتعاقدان وجوب إرسالها". وكانت هناك مادة سرية ملحقة بهذا الاتفاق تحتم على تركيا أن تقفل مضيق الدردنيل في وجه سفن جميع الدول، إذا اشتبكت روسيا في حرب خارجية، انظر: كربتيس، إبراهيم باشا، ص٢١٢.

(٢) كانت روسيا قد نصحت السلطان عبد المجيد بإجراء مفاوضات مباشرة مع محمد علي باشا بعيدا عن تدخل الدول الأوروبية.

صالح، موقف الدبلوماسية الروسية من الصراع العثماني المصري، ص ٢٤.

(٣) بروسيا (Preussen) كانت إحدى ثلاثمائة دوقية(مملكة) من دوقيات ألمانيا، التي كانت تتبع للإمبراطورية الرومانية المقدسة، نهضت في عهد فريدريك غيوم، ثم أخذ ولده، فريدريك الأول لقب ملك بروسيا عام١١١٣هـ/ ١٧٠١م. وبدءا من هذا التاريخ أصبح يحسب لبروسيا حساب كبير بين الدول الأوروبية. وقد زادت معاهدة السلام التي وقعها مؤتمر فيينا من قوة بروسيا بإعطائها المناطق الواقعة على ضفاف الراين، والغنية بثروات المناجم. تحققت الوحدة الألمانية بقيادة بسمارك تحت قيادة ملك بروسيا عام١٢٨٨هـ/ ١٨٧١م، وأصبح غيوم الأول ملك بروسيا، إمبراطور ألمانيا، وأصبحت برلين عاصمة بروسا، هي عاصمة الإمبراطورية.

الخوند، مسعود، الموسوعة التاريخية الجغرافية، ج٣ ص١٦ إلى ٢٢.

المسألة المصرية إلا باطلاعهم، وأظهروا استعدادهم للتوسط بينه وبين محمد علي باشا لحل هذه المشكلة[١]. قبل السلطان مذكرة سفراء الدول الأوروبية واجتمع أولئك السفراء مع الصدر الأعظم، وتداولوا فيما يجب إعطاؤه لمحمد علي[٢]. كان انتصار الجيش المصري في نصيبين، سببا في تخلخل التوازن الأوروبي وفتح باب المسألة الشرقية، فأصبح مصير الدولة العثمانية وبلاد الشام ومصر بيد الدول الأوروبية[٣]. وفي أول رد فعل له، أبدى محمد علي باشا امتعاضه من قبول الصدر الأعظم محمد خسرو باشا لمذكرة سفراء الدول الأوروبية، واجتماعه بهم لتقرير أمر فضّ النزاع القائم بينه وبين السلطان، إذ كان يرى في رسالة بعث بها إلى خسرو باشا أن الحكمة تقتضي عدم اللجوء إلى الدول الأجنبية، بل بإرسال حكم عادل يفض النزاع بينهما[٤].

تضاربت مواقف الدول الأوروبية في اجتماعاتها، فلم يكن الهدف تحقيق مصلحة الدولة العثمانية، فكل دولة تسعى لاتخاذ قرار يتوافق مع مصالحها، فانقسمت مواقفها بين رأيين، الأول مثله سفراء بريطانيا والنمسا وبروسيا، الذي تمثل بمطالباتهم بضرورة إرجاع بلاد الشام للدولة العثمانية، وعارضهم في هذا أصحاب الرأي الثاني، سفيرا فرنسا وروسيا، اللذان طالبا، بأن يمنح محمد علي

---

(١) Marriott; the Eastern Question.p.212.

(٢) Rodkey: The Turco-Egyption Question.pp.134-139.

بركات، البطل الفاتح إبراهيم باشا، ص ١٦٦-١٦٧ وكان الباب العالي يميل إلى إعطاء محمد علي ولاية مصر بالثورات وولاية سوريا إلى ابنه إبراهيم باشا. وبعد وفاة محمد علي تؤول ولاية مصر إلى إبراهيم باشا وبذلك تعود بلاد الشام للباب العالي.

(٣) الرافعي، عصر محمد علي، ص ٣٩٧.

(٤) المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٦ وثيقة رقم ٢٣٤، رسالة من محمد علي باشا إلى محمد خسرو باشا، بتاريخ ٨رجب ١٢٥٥هـ/ ١٦ سبتمبر ١٨٣٩م.

مصر وولايات الشام الأربع[١].

أثار إصرار بريطانيا وفرنسا كل واحدة على موقفها، إلى تأزم العلاقة بينهما تبعا لموقفيهما المتعارضين مما وصلت إليه نتائج الصراع المصري العثماني، فكان هذا سببا في حدوث تغيّر في الموقف الروسي لمصلحة الموقف البريطاني، ضد الموقف الفرنسي. ومما يجدر ذكره هنا، أن روسيا أرادت أن تغتنم الفرصة لتعزيز نفوذها في الشرق وحمايتها للدولة العثمانية، لذلك أرسل القيصر الروسي البارون دي برونف (Brunow) إلى لندن ليعلن أن حكومته تترك لبريطانيا حرية العمل بشان محمد علي باشا[٢]، وبذلك تزعمت الأخيرة الموقف الأوروبي غير عابئة بموقف فرنسا[٣].

---

(١) الرافعي، عصر محمد علي، ص٣٣٢ – ٣٣٣.

عربيات، غالب وخالد شنيكات، الموقف الروسي من التدخل المصري في بلاد الشام (١٨٣١-١٨٤١م)قراءة جديدة في التدخل الدولي، مجلة دراسات تاريخية، العددان ١٧- ١٨،كانون ثاني – حزيران، ص ٣٨٥- ٤١٥، ٢٠١٢م، ص ٣٩٩.

وسيشار له لاحقا: عربيات، الموقف الروسي من التدخل المصري في بلاد الشام.

(٢) صالح، موقف الدبلوماسية الروسية من الصراع العثماني المصري، ص ٢٦.

(٣) Marriott; the Eastern Question.p.214.

- Rodkey: The Turco-Egyption Question.pp120-122.

كانت بريطانيا بزعامة وزير خارجيتها بالمرستون تسعى جاهدة لكبح جماع محمد علي باشا، ذلك أن ازدياد نفوذه في مصر وامتداده إلى شبه جزيرة العرب والبحر الأحمر، جعلاه في مركز يتيح له أن يتحكم في منطقة تعد من أهم الطرق التجارية العالمية، التي تعتبرها ذات قيمة خاصة لتجارتها مع الشرق. ولما كان احتلال محمد علي لبلاد الشام وتهديده لعاصمة الدولة العثمانية، وأيضا عزمه على توحيد البلاد التي افتتحها لجعلها دولة متماسكة، وهذا يهيئ له التحكم بالتجارة الأوروبية، فلا يسمح إلا بما يشاء هو من تسيير أسباب مرورها، بعد أن كان يتطلب ذلك فقط، موافقة السلطان العثماني الضعيف.

انظر: انطونيوس، جورج: يقظة العرب (تاريخ حركة العرب القومية)ترجمة: الدكتور ناصر الدين الأسد والدكتور إحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧،ص ٩٣. وسيشار له لاحقا: انطونيوس، يقظة العرب.

وصلت أخبار المحادثات الدائرة على السّاحة الأوروبية ومواقف دولها، إلى علم محمد علي باشا[١]، فتأكد له تصميم بريطانيا على إرجاع جيشه إلى مصر، وأن فرنسا لن تتمكن من مساعدته أمام وقوف الدول الأوروبية ضده، لذلك قرّر ردّ القوة بحيث لا يسلم شبرا من أرض احتلها إلا مضطرّا[٢]، وأخذ يستعد لخوض معركة قريبة الحدوث مع هذه الدول الأوروبية[٣]. سارعت النمسا في أواخر عام ١٢٥٥هـ/ أوائل ١٨٤٠م، إلى طلب عقد اجتماع للدول الأوروبية في فيينا؛ لتسوية المسألة المصرية، فاستجابت انجلترا لطلبها وتقرر عقد المؤتمر في لندن، وأن يكون للباب العالي مندوب فيه – مراعاة له – لما يتمتع به من سيادة على البلاد المتنازع عليها[٤].

وجدت فرنسا نفسها وحيدة بعد تخلي روسيا عن دعم موقفها[٥]، فلم تيأس من محاولة إقناع الدول الأوروبية بوجهة نظرها، خاصة بعد أن تولى ماري تيير[٦]

---

(١) المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٢١٤ وثيقة رقم ٣٣٦، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ١١ذي القعدة ١٢٥٥هـ/ ١٥ يناير ١٨٤٠م.

(٢) بدأ محمد علي باشا يأخذ احتياطاته لأي مواجهة عسكرية مع الدول الأوروبية من خلال تعزيز وجود العساكر المصرية في مناطق الوجه البحري وتحصين الجبهة العسكرية على طول الساحل المصري.
المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٢١٤ وثيقة رقم ٣٣٦، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ١١ذي القعدة ١٢٥٥هـ/ ١٥ يناير ١٨٤٠م.

(٣) حرّر محمد علي باشا رسالة إلى ابنه إبراهيم باشا يعلمه فيها باتفاق الدول الأوروبية الخمس ضد مصر، وقراره باستدعاء القوات المصرية في المناطق النائية في اليمن ونجد والحجاز للالتحاق بالقوات المصرية في بلاد الشام.
المحفوظات الملكية، دفتر رقم ٢١٤ وثيقة رقم ٣٥٥، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا، بتاريخ ١٤ذي الحجة ١٢٥٥هـ/ ١٧ فبراير ١٨٤٠م.بركات، البطل الفاتح إبراهيم باشا، ص ١٧٠.

(٤) كربتيس، إبراهيم باشا، ص ٢٥٦ .

(٥) عربيات، الموقف الروسي من التدخل المصري في بلاد الشام. ص ٤٠٠.

(٦) هو: ماري جوزيف لويس أدولف تيير . سياسي وصحفي فرنسي، تولى تيير منصب وزير الداخلية (١٢٤٨ – ١٢٥٠هـ/ ١٨٣٢ – ١٨٣٤م)،ثم منصب رئيس الوزراء في عام١٢٥٢هـ/ ١٨٣٦ م، =

(Marie Thiers)(١٢١١- ١٢٩٤هـ/ ١٧٩٧م - ١٨٧٧م)، منصب رئاسة الوزارة الفرنسية ووزارة الخارجية في أواخر ذي الحجة ١٢٥٥هـ/ أوائل آذار عام ١٨٤٠م، الذي قرّر الضغط على الباب العالي للوصول إلى اتفاق مباشر بينه وبين محمد علي باشا، وذلك بإلزامه بأن يترك لمحمد علي ولايات الشام ومصر، وهدد بالوقوف إلى جانب مصر[١] إذا لم يقبل هو والدول الأوروبية الأخرى بهذا القرار[٢]. أرسل تيير إلى محمد علي باشا بأن لا يقبل بمطالب انجلترا مهما كانت الظروف[٣]. علم بالمرستون[٤] (Lord Palmerston)(١١٩٨- ١٢٧٢هـ/ ١٧٨٤م – ١٨٥٦م)، وزير خارجية انجلترا بنوايا تيير، ولذلك بذل جهودا كبيرة في الاتفاق مع روسيا والنمسا وبروسيا لإرجاع محمد علي إلى مصر، ونجح في مسعاه، ووقع في ١٦جمادى الآخرة ١٢٥٦هـ/ ١٥ يوليو ١٨٤٠م، مع الدول الثلاث ومندوب الباب العالي معاهدة لندن لتحقيق الهدف المنشود. لإلزام محمد علي باشا بإرجاع ما احتله من أراضي الدولة العثمانية، وأن يحتفظ لنفسه فقط بالجزء

=

و١٢٥٦هـ/ ١٨٤٠م.

غربال، الموسوعة العربية الميسرة، المجلد الأول، ص٥٧٦.

(١) كتافكو، وثائق تاريخية، ص ٩٢.

(٢) Rodkey: The Turco-Egyption Question. p.195.

(٣) Marriott; the Eastern Question 1917.p.216.

الرافعي، عصر محمد علي، ص ٣٢٣ – ٣٣٤.

(٤) بالمر ستون: هو هنري جون تمبل (Henry John Temple)، اشتهر بلقب اللورد (Lord Palmerston)، سياسي انجليزي، عين وزيرا للحربية (١٢٢٤هـ/ ١٨٠٩م لمدة سبعة عشر عاما، ثم انشق عن حزب المحافظين وانضم إلى حزب الأحرار، فعينوه وزيرا للخارجية البريطانية بين عام١٢٤٦هـ/ ١٨٣٠م حتى عام١٢٥٦هـ/ ١٨٤٠م، ووزيرا للداخلية١٢٦٨هـ/ ١٨٥٢م لمدة أربع سنوات، ثم أصبح رئيسا للوزراء، في عام١٢٧١هـ/ ١٨٥٥م، لمدة عشر سنوات.

غربال، الموسوعة العربية الميسرة، المجلد الأول، ص٣١٧.

الجنوبي من بلاد الشام، وحقها بمحاصرة موانئ بلاد الشام، ومساعدة كل من أراد من الأهالي خلع طاعة المصريين والرجوع إلى الدولة العثمانية، وإشعال نار الثورة ضد الجيوش المصرية، إضافة إلى حقها بالدخول معا إلى البسفور(١) لحماية الآستانة في حال تعرضها لهجوم الأسطول المصري؛ فقط في حال تعرض عاصمة الدولة العثمانية الآستانة للتهديد، وأن تقوم بالتصدّيق على المعاهدة خلال مدة لا تزيد على الشهرين، وأن يكون التصديق في مدينة لندن(٢).

وزيادة في التأكد من مواقف السلطان عبد المجيد من الصراع، فقد أبرمت الدول الموقعة على المعاهدة معه اتفاقية عرفت بملحق معاهدة لندن، الذي نصّ على أن يمنح السلطان العثماني محمد علي باشا وسلالته من بعده، ولاية مصر وولاية عكا والجزء الجنوبي من بلاد الشام مدى حياته، بشرط قبوله هذه المنح خلال مدة عشرة أيام من تبليغها إليه في الإسكندرية على يد رسول من قبل السلطان، ويسلم محمد علي إلى رسول السلطان الأوامر اللازمة لقادة جيشه البري والبحري للانسحاب من الأناضول وبلاد الشام ما عدا الجزء الذي منحه له السلطان. فإذا لم يقبل هذه التسوية خلال عشرة أيام، يفقد ولاية عكا وتبقى ولاية مصر له ولسلالته بالوراثة، شرط أن يعلن قبوله هذه المنح في مدى عشرة أيام تالية للعشرة الأولى، ويسلم محمد علي التعليمات اللازمة لانسحاب قواته برا وبحرا إلى حدود ولاية

---

(١) مضيق البسفور: يصل مضيق البسفور بين البحر الأسود وبحر مرمرة في تركيا، ويبلغ طوله ثلاثين كيلومترا، ويتراوح عرض بين ثمان مئة متر وثلاث كيلو متر، وهو المنفذ الوحيد الصالح للاستخدام أثناء فصل الشتاء للسفن الروسية، وتبسط تركيا سيادتها على الأرض الواقعة على جانبي المضيق.
أحمد، مصطفى أحمد وآخرون، الموسوعة الجغرافية، ثلاث أجزاء، ج٢، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة،٢٠٠٤م.، ص ١٠٣.
وسيشار له لاحقا: أحمد، الموسوعة الجغرافية.

(٢) انظر بنود المعاهدة.ترجمة وثيقة معاهدة لندن، مركز الوثائق، دمشق.

مصر. إضافة اشتراطه بأن يعيد محمد علي الأسطول التركي إلى السلطنة العثمانية في مدى عشرين يوما تبتدئ من اليوم الذي يتلقى فيه البلاغ، وأن يشهد الأميرال روبرت استيوفورد ((Admiral Robert Stofoford قائد أساطيل الحلفاء تسليم الأسطول إلى الدولة العثمانية. أقرّ الملحق أيضا بأن المعاهدات والقوانين النافذة في الدولة العثمانية تشمل كلّ ولاياتها بما فيها مصر وولاية عكا، ويمنح محمد علي حق تحصيل الضرائب والرسوم مقابل دفعة إتاوة للسلطان العثماني، مع تأكيده بأن القوات البرية والبحرية المصرية هي جزء من قوات الدولة العثمانية، وتعتبر دائما معدة لخدمتها. كان على محمد علي أن يقبل بنود الملحق في مدى عشرين يوما، وإلا فإن السلطان له كامل الحرية، باتباع الخطة التي يراها مناسبة طبقا للنصائح إلي يقدمها إليه حلفاؤه[١]. وبعد إقرار بنود الملحق، وقع الحلفاء اتفاقا بينهم بتنزههم جميعا عن كل ربح أو مغنم.

وبناء على هذا الموقف الدبلوماسي السياسي الحازم الذي أقرّته بنود وملحق معاهدة لندن، فقد أرسل السلطان العثماني في ١٤ جمادى الآخرة ١٢٥٦هـ / ١٤ أغسطس ١٨٤٠م، رفعت بك إلى الإسكندرية ليبلغ محمد علي قرار السلطان والدول الأوروبية. ما أن علم محمد علي ببنود الملحق، استشاط غضبا، وردّ بأن ما أخذه بالقوة لا يسلمه إلا بالقوة[٢]. إزاء موقف محمد علي الرافض، ذهب قناصل الدول الأربع: انجلترا وروسيا وبروسيا والنمسا في ١٥ جمادى الآخرة ١٢٥٦ هـ / ١٥ أغسطس١٨٤٠م، إلى مقرّ محمد علي باشا وأبلغوه قرارات دولهم، واستمهلوه عشرة أيام وأن فرنسا لا تستطيع مساعدته، وأنّ حكومات دولهم مصممة على تنفيذ قرارها، وإن أدى ذلك إلى إعلان الحرب ضده، فأصر محمد علي أن ما أخذه بالقوة

---

(١) انظر بنود ملحق المعاهدة. ترجمة وثيقة معاهدة لندن، مركز الوثائق، دمشق.

(٢) بركات، البطل الفاتح إبراهيم باشا،ص١٨٩.

لا يرده إلا بالقوة[١].

وتطبيقا لعامل الزمن المنصوص عليه في بنود الملحق، فقد عاد القناصل ذاتهم في٢٤جمادى الآخرة ١٢٥٦هـ/ ٢٤ أغسطس١٨٤٠م ومندوب السلطان، إلى محمد علي وأبلغوا أنه لم يبق له حق في ولاية عكا، لأنه لم يعلن قبوله في الأيام العشرة الأولى، وأن الدول الأوروبية لن تسمح له إلا بولاية مصر كما جاء في قرارها، فاحتدّ محمد علي غضبا وطرد القناصل ولكنهم أمهلوه عشرة أيام أخرى لإعطاء جوابه، فإن لم يفعل تكون الدول غير مسؤولة عن النتائج[٢].

أما عن الموقف الفرنسي من هذه المجريات، فعلى الرغم من الوعود القاطعة التي أظهرها تيير لتقديم الدعم السياسي والعسكري لمحمد علي باشا، فقد تمثل بالعجز التام، فلم تقدم الحكومة الفرنسية المساعدة التي وعدت بها مصر. كان تيير متحمسا كثيرا للوفاء بعهوده إلى محمد علي باشا ولو أدى ذلك إلى إعلان الحرب ضد بريطانيا، فأخذ يعد العدة لذلك، إلا انه كان مقيدا برأي مليكه، الذي رأى أن غرور تيير محفوف بأشد المخاطر أمام قوة الموقف الأوروبي المتحد بزعامة بريطانيا، إضافة إلى جديّة بالمرستون الذي استغل كل الظروف لصالحه، فوضع تيير أمام الأمر الواقع، إما الحرب وإما الاستقالة[٣]. ولما أصرّ تيير على موقفه أعفى من منصبه في٤رمضان ١٢٥٦هـ/ ٢٩ أكتوبر ١٨٤٠م[٤].وبذلك اختارت فرنسا لنفسها وضعـًا محايداً من هذا الصراع.

---

(١) الرافعي، عصر محمد علي، ص ٣٤٠.

(٢) بركات، البطل الفاتح إبراهيم باشا، ص١٨٩.

(٣) كربيتس، إبراهيم باشا ص٢٧١.

(٤) أبو عز الدين، إبراهيم باشا في سوريا، ص١٧٩.

ب -جهود الدول الأوروبية العسكرية لإنهاء الصراع:

انسجاما مع الجهود السياسية التي بذلتها الدول الأوروبية الموقعة على معاهدة لندن، وتحسبا لفشل جهودها السلميّة لإنهاء الصراع المصري العثماني، وإظهار مدى جديّتها لتحقيق أهدافها بإنهاء الوجود المصري في بلاد الشام، فقد قامت هذه الدول بتشكيل قوّة عسكرية مشتركة، لإلزام محمد علي باشا بتنفيذ بنود معاهدة لندن وملحقها، إذا رفض قبولهما.

كانت القوة مؤلفة من قسمين: برية بقيادة الجنرال سميث (General Charles Smith)، وبحرية مؤلفة من عشرين سفينة انجليزية وثلاث سفن نمساوية بقيادة الأميرال بنديرا (Admiral Bandeera) وثلاث سفن عثمانية بقيادة القبطان البريطاني ووكر (Caftian Walker). وفي٢٣رجب١٢٥٦هـ/ ١٩ سبتمبر١٨٤٠م، وصل الأدميرال البريطاني استوبفورد القائد العام لقوات الحلفاء إلى مدينة بيروت وانضم إلى قوات الكومودور البريطاني نابير (Sir Charles Napier) الذي كان قد أعلن عن مجيء القوات الحليفة وتوزيعها السلاح على الأهالي والثائرين ضد إبراهيم باشا[١].

تنبهت قوات الحلفاء إلى ضرورة شلّ القوة البحرية المصرية وتحييدها عن أرض المعركة، فهاجمت ميناء بيروت الذي كان يشكل القاعدة الرئيسية للجيش المصري[٢]، واستمرت في مقارعة جيوش إبراهيم باشا، خلال المدة من١٣رجب الى١٥ شعبان١٢٥٦هـ/ ٩ سبتمبر حتى ١١ أكتوبر ١٨٤٠م، مما أسفر عن قيام معركة (بحر صاف) التي أسر فيها الحلفاء سبعمائة جندي من الجيش المصري،

(١) المصدر نفسه، ص٢٧٥-٢٧٧.

(٢) المحفوظات الملكية، محفظة رقم 260 وثيقة رقم ٦٨، رسالة محمود نامي بك إلى حسين باشا، بتاريخ ١٤ رجب ١٢٥٦هـ/ ١٠ سبتمبر ١٨٤٠م.

ارتد إبراهيم باشا على أثرها إلى البقاع في١٥شعبان / ١١ أكتوبر، في حين استسلمت الحامية المصرية المرابطة في بيروت[١]، التي كان لسقوطها نتائج كارثية على الموقف العسكري للقوات المصرية، إذ انسحبت الحاميات المصرية من طرابلس واللاذقية وأضنه دون قتال، ولم يبق من مدن الساحل في أيادي المصريين سوى عكا. أصدرت بريطانيا أوامرها إلى الأدميرال استيفورد في أواخر تشرين الأول بمهاجمة عكا، فنجح في محاصرتها في٨ رمضان ١٢٥٦هـ / ٢ نوفمبر١٨٤٠م، وإمطارها بوابل من القذائف، دمرت حصونها، وكبدت الجيش المصري خلالها خسائر فادحة في الأرواح، قدرت بألفي قتيل وجريح وثلاثة آلاف أسير، سرّعت في سقوط المدينة بيد القائد العام لقوات الحلفاء.[٢].

شعرت بريطانيا كزعيمة لقوات التحالف الأوروبي، بنشوة انتصاراتها المتتالية التي حققتها ضد الجيوش المصرية، فأرسلت الكومودور نابير إلى الإسكندرية، فوصلها في٢٧رمضان/ ٢١ نوفمبر، للضغط على محمد علي لقبول قرارات معاهدة لندن والانسحاب من بلاد الشام بأقل خسائر ممكنة، فتوصل في ٣ شوال/ ٢٧ نوفمبر، إلى عقد اتفاق مع محمد علي باشا نصّ على جعل حكم مصر وراثيا في أسرته. ومما يجدر ذكره في هذا الموقف أن فرنسا كانت قد وجهت رسالة إلى محمد علي باشا حضّته فيها على ترك بلاد الشام والاكتفاء بمصر. فوجدت رسالتها قبولا عنده خاصة بعد أن خسر مساندة حليفه الأمير بشير[٣].

---

(١) المحفوظات الملكية، محفظة رقم ٢٦٠ وثيقة رقم ١٦٧، رسالة من إبراهيم باشا إلى محمد علي باشا، بتاريخ ٦ شعبان ١٢٥٦هـ/ ٢ أكتوبر ١٨٤٠م.مجهول، مذكرات تاريخية، ص١٢٧ -١٢٨.

(٢) Rodkey: The Turco-Egyption Question. p.200.

أبو عز الدين، إبراهيم باشا في سوريا، ص١٢٨- ١٢٩.

(٣) بركات، البطل الفاتح إبراهيم باشا ص٢٠١.

ج - نهاية الصراع وانسحاب جيوش محمد علي باشا من بلاد الشام:

كان لسيطرة قوات الحلفاء على ساحل بلاد الشام، ونقص الأموال في مصر وحالة التعب التي أنهكت الجيوش المصرية، وتوقيعه لاتفاق ٣شوال/ ٢٧ نوفمبر، مع الأدميرال نابير، بالغ الأثر في دفع محمد علي باشا لإصدار أوامره إلى ابنه إبراهيم باشا في ٤شوال ١٢٥٦هـ/ ٢٨ نوفمبر١٨٤٠م[١]،، بالانسحاب من بلاد الشام والعودة بكامل قواته العسكرية وسائر رجاله والمستخدمين إلى مصر، تنفيذا لقرارات الدول المتحالفة، وإحالة ولاية مصر له وللذكور من أبنائه بعده. وجاء في الأمر قوله:" وبناءً على قرار الدول المتفقة الفخيمة بإحالة حكومة مصر إليّ، وجب أن نتخلى عن بر الشام ولزم لذلك أن تبادروا إلى المجيء إلى مصر برا جامعين القوات العسكرية التي في معيتكم كافة وسائر الرجال والمستخدمين المصريين"[٢].

رضخ إبراهيم باشا لأوامر والده التي وصلته في ١٤ شوال ١٢٥٦هـ/ ٨ ديسمبر ١٨٤٠م، فأخذ يجمع جنوده في دمشق، ويرتب لطريقة الانسحاب من بلاد الشام. لكن أحوال الطقس أخّرت عملية الانسحاب لفترة من الوقت، مما دعا محمد علي باشا لإرسال أمر آخر إلى إبراهيم باشا بتاريخ ١١ ذي القعدة ١٢٥٦هـ/ ٣ يناير ١٨٤١م، يحثه فيه على الجلاء حالا عن بلاد الشام عملا بشروط الاتفاق الذي تم بينه وبين السلطات البريطانية[٣]. وكان إبراهيم باشا قد وضع خطة

---

(١) المحفوظات الملكية: دفتر ٢١٤ وثيقة رقم ٥٥٣، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا بتاريخ ٤ شوال ١٢٥٦هـ/ ٢٨ نوفمبر ١٨٤٠م.

(٢) المحفوظات الملكية: دفتر ٢١٤ وثيقة رقم ٥٥٣، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا بتاريخ ٤ شوال ١٢٥٦هـ/ ٢٨ نوفمبر ١٨٤٠م.

(٣) المحفوظات الملكية: دفتر ٢١٤ وثيقة رقم ٥٦٢، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا بتاريخ ١١ ذي القعدة ١٢٥٦/ ٣ يناير ١٨٤١م.

=

لانسحاب جيشه من بلاد الشام إلى مصر، فقسمه إلى ثلاثة فيالق سلك كل منها طريقا، فسار الفيلق الأول – الذي يتألف من المشاة والخيالة النظامين بقيادة حمد المنكلي باشا[١] – عن طريق مزيريب[٢] عبر مناطق شرق الأردن الغربية إلى غزة فالعريش. وسار الفيلق الثاني – الذي تألف من المدفعية بقيادة سليمان باشا الفرنساوي وإسماعيل عاصم بك – عن طريق الحج الشامي إلى معان ثم إلى العقبة بطريق الحج المصري. أما الفيلق الثالث – الذي تألف من جنود وحرس وفرسان الهنادي والباشبوزوق[٣]– بقيادة إبراهيم باشا، فسار من دمشق إلى مزيريب إلى حسبان إلى ذيبان إلى الكرك[٤] إلى الطفيلة ثم إلى غزة[٥].

ومما يجدر ذكره هنا، أن إبراهيم باشا وقادته، كانوا قد بدأوا بالانسحاب فعلا

=

انظر: النص الكامل لترجمة لوثيقة، ملحق رقم (١) من الدراسة.

(١) أحمد باشا المنكلي: قائد حرس الفرسان وناظر الجهادية بالنيابة. طوسون، الجيش المصري البري والبحري، ص١٦٣

(٢) مزريب أو مزاريب (Mezarib)،في ولاية دمشق، لواء حوران. موستراس، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ٣٦٣.

انظر: ملحق رقم (٢)، من الدراسة: خريطة الحرب في سوريا والأناضول.

(٣) الباشبوزوق: لفظ تركي أطلق العصر العثماني على القوات غير النظامية والجيش الشعبي أو المليشيات، كانت معروفة في عهد محمد علي باشا ومن جاء بعده. للمزيد أنظر: الخطيب، معجم المصطلحات والألقاب. ص ٦٥.

(٤) الكرك (Karak)هي إحدى مدن منطقة مؤاب جنوب المملكة الأردنية الهاشمية. موستراس، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ص٣٨٧.

انظر: ملحق رقم (٢)، من الدراسة: خريطة الحرب في سوريا والأناضول.

(٥) المحفوظات الملكية: محفظة ٢٦٠ وثيقة قم ١٨٨، رسالة من يوحنا بحري إلى ألباشمعاون بتاريخ ٢٥ ذي القعدة ١٢٥٦ هـ/ ١٧ يناير ١٨٤١م.

من دمشق بتاريخ ٥ذي القعدة ١٢٥٦هـ/ ٢٨ ديسمبر ١٨٤٠م، أي قبل وصول الأمر الثاني له من قبل والده الذي أكد له فيه ضرورة الانسحاب فورا من بلاد الشام(١). ووصل إبراهيم باشا إلى غزة في ٨ ذي الحجة ١٢٥٦هـ/ ٣٠ يناير ١٨٤١م، متحملا وجيشه عوائق الطريق وألم المرض لذي ألمّ به(٢). وبقي فيها إلى أن اكتمل انسحاب كامل القوات على المسارين الآخرين. فرحل عن غزة بتاريخ سلخ ذي الحجة ١٢٥٦هـ/ ٢١ فبراير١٨٤١م. وبذلك تم إخلاء بلاد الشام كاملة من الجيوش المصرية(٣)، باستثناء جزء بسيط على البحر الأحمر من أراضي شرقي الأردن بقي تحت السيادة المصرية حتى عام١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م. وبذلك تحطّمت آمال محمد علي باشا بإقامة دولة قوية تضّم بلاد الشام ومصر، أمام معارضة بريطانيا بزعامة بالمرستون الذي كان يقظا صلبا ومراقبا للأحداث، إلى أن تمكن من كسب الدول الأوروبية – ما عدا فرنسا – إلى جانبه، وضرب ضربته القاضية لإخراج محمد علي باشا من بلاد الشام.

---

(١) كتافكو، وثائق تاريخية، ص ٩٥.

(٢) المحفوظات الملكية: محفظة ٢٦٠ وثيقة رقم ٢٣٤، رسالة من إبراهيم باشا إلى محمد علي باشا بتاريخ ٨ ذي الحجة ١٢٥٦هـ/ ٣٠ يناير ١٨٤١م.

(٣) المحفوظات الملكية: دفتر ٢١٤ وثيقة رقم ٥٧١، رسالة من محمد علي باشا إلى إبراهيم باشا بتاريخ سلخ ذي الحجة ١٢٥٦هـ/ ٢١ فبراير ١٨٤١م.

الخاتمة

خلصت الدراسة، إلى مجموعة من النتائج، يمكن إجمالها على نحو ارتبط بطرفي الصراع (الدولة العثمانية وولاية مصر)،وكذلك القوى الخارجية (الدول الأوروبية) التي لعبت الدور الأبرز في إنهائه.

فعلى صعيد الدولة العثمانية، فقد كشفت الدراسة، أن مساعي السلطان العثماني الحثيثة لطلب النجدة من قوى خارجية، لكبح جماح محمد علي باشا، بالاستعانة بروسيا المرحلة الأولى من الصراع، والاستعانة ببريطانيا وروسيا مجتمعتين بالإضافة إلى النمسا وبروسيا، في المرحلة الثانية من الصراع، عبّرت عن حالة الضعف العامة التي وصلت إليها قوة الدولة العثمانية العسكرية، التي شكلت مؤشرا سلبيا على مدى قدراتها العسكرية في المستقبل، مما أدى إلى تراجع دورها على الصعيد العالمي كإمبراطورية يخشى جانبها، وهو ما ظهر واضحا فيما بعد بانحسار نفوذها من مناطق الوطن العربي بشكل خاص والعالم الإسلامي بشكل عام.

أما على الصعيد الأوروبي، فقد فتحت حالة الصراع العثماني المصري، الطريق واسعا أمام الدول الأوروبية للتدخل في الشؤون الداخلية للدولة العثمانية، التي برزت بشكل واضح وجليّ بمساعيها للسيطرة على بعض أجزاء الدولة العثمانية فيما عرف تاريخا بالمسألة الشرقية.

فالتدخلات الخارجية الأوروبية لم يكن هدفها الحفاظ على مصالح الدولة العثمانية أو مصالح مصر، بل كان لتحقيق أطماعها للسيطرة وبسط نفوذها، في المناطق المهمة من أراضي الدولة العثمانية، وخاصة في بلاد الشام ومصر وسواحل

البحر الأحمر والخليج العربي بما يحقق مصالحها الاقتصادية (السيطرة على مفاصل طرق التجارة العالمية) من جهة، والسياسية على صعيد القارّة الأوروبية من جهة أخرى.

فقرارات مؤتمر لندن عام١٢٥٦هـ/ ١٨٤٠م، لم تحقق نصرا حقيقيا لسيادة الدولة العثمانية على أراضيها، بل جعلتها هي وولاية مصر رهينة لقرارات خارجية مفروضة من قبل الدول الأوروبية عليها.

أما على صعيد ولاية مصر فقد تمكنت الدولة العثمانية بمساعدة الدول الأوروبية، من القضاء على طموحات محمد علي باشا، بتأسيس دولة مستقلة عن جسم الدولة العثمانية، وانحسار نفوذه فقط في حدود ولايته مصر كتابع للسلطان العثماني.

لا أزعم ببلوغ الكمال في موضوع هذه الدراسة- فالكمال وحده لله سبحانه وتعالى- إلا أنني آمل أن يكون موضوع هذه الدراسة بداية الطريق لي في المستقبل للبحث فيه بشكل أكثر عمقا وأدق تفصيلا من خلال الاطلاع على الوثائق التركية والوثائق الأوروبية.

والأمل يحدوني كذلك أن تكون تفصيلات عناوين موضوع الدراسة؛ منطلقا لكثير من الباحثين في ميادين علوم التاريخ والسياسة والاقتصاد، لإجراء مزيد من الدراسات والأبحاث حول موضوع الدراسة، وتناوله من جوانب مختلفة بمزيد من البحث في وثائق المحفوظات الملكية المصرية والمصادر الأخرى، حتى تعم الفائدة على الجميع.

ملحق رقم (١): نص ترجمة الأمر العالي من الجناب العالي (محمد علي باشا) إلى السر عسكر إبراهيم باشا بتاريخ ١١/ ذو القعدة /١٢٥٠هـ / ٤/ شباط/ ١٨٤١م. محفوظ في دار الوثائق القومية بالقاهرة تحت عنوان المحفوظات الملكية: دفتر ٢١٤ وثيقة رقم ٥٦٢، للجلاء عن بر الشام. جاء فيه:

" كان أفاد سليم باشا في مكاتبته المؤرخة بتاريخ غرة ذي القعدة ١٢٥٦هـ، أن تحويراتكم البهية المؤرخة بتاريخ ٢١ شوال ١٢٥٦هـ الموجهة لطرفي، المرسلة إلى إسماعيل بك ومع مكاتبته إليه من طرف دولتكم، قد وصلت وأرسلت لطرفي، لكن حيث لم ترد إلى هذا الطرف، كتبت إلى عباس باشا لأجل فحصها في البريد بتاريخ ٦/ ذو القعدة ١٢٥٦هـ، وقد وردت اليوم من إسماعيل بك ورقة، يفيد فيها أنه اطلع على أن العربان أخذوا التحريرات المذكور في بئر العبد، بعث إلينا بصورة مكاتبتكم إليه، وعلم من مطالعتها أنكم كنتم عزمتم على المجيء إلى طرفنا مع الجيش، لكن حيث اشتد الشتاء أخرتم المجيء، وأنكم أخرجتم موظفين لكشف الطرق. فإذا تيقنتم إن كان مجيئكم تقومون من هناك. وإذا تبين وجود صعوبة تقيمون في الشام إلى انقضاء زمن الزمهرير. فيا ولدي بينت تفصيلا في مكاتبتي بتاريخ ٢٥/ شوال/ ١٢٥٦ كنت أرسلت حميد بك بتاريخ ٤/ شوال لأجل تخليكم بر الشام، بناء على القرار الواقع مع جناب نابير ودولت الانجليز وتأكيدهم بوارثتنا على مصر فقط. ولكن أميرال الانجليز كان أفاد في تحريراته إلينا انه لم يتمكن إرساله إلى طرف دولتكم عند وصوله إلى بيروت، بسبب اختلال الطرق وأعاده من هناك. ثم قدمت عريضة إلى الباب العالي مع الأوفيجال الذي أو فده جناب أميرال الانجليز من مرفأ طرسوس،وكنا في انتظار ورود الجواب الرسمي على الإنعام بالوراثة المذكورة، في أثناء ذلك مر بالإسكندرية جناب اسميث جنرال العساكر البرية من بيروت مفردا، فأخبر عنكم لم تقوموا بعد عن الشام وأن جبل الدروز في

ثورة واضطراب.

وبمناسبة انقطاع مخابرتنا معكم. لكن لم يرد جواب شاف عن المصلحة ولكن بموجب المكالمة والشروط المعقودة مع نابير والأميرال استقفورد. أخيرا يلزم تشريف جنابكم لهذا الطرف باستصحاب الجيش كافة ومستخدمي مصر عامة غاية اللزوم. لكن لا باس في إقامتكم بالشام إلى انقضاء زمن الزمهرير، على تقدير حيلولة شدة الشتاء دون المجيء كما عقدتم النية عليه بالنظر، أي هذه الضرورة وعدم أخذ الجواب القطعي عن المصلحة من على الوجه المشروح. إلا انه إذا أمكن المجيء من الآن تتوجهون في الحال إلى هذه الطرف، حيث وقع كف اليد في بر الشام، وإذا حالت شدة الشتاء دون المجيء، فالإقامة بالشام إلى انقضاء مدة الزمهرير مفوضة لرأي جنابكم يا ولدي".

محمد علي باشا

ملحق رقم (٢): خريطة الحرب في سوريا والأناضول (سالم، الحكم المصري، ص ٣٢٤).

قائمة المصادر والمراجع

أولا: الوثائق غير المنشورة:

١- المحفوظات الملكية (الدفاتر):

- **دفتر رقم ١ وثيقة رقم:** ٦٠، ٣٨ بحر برا،٣٠،٢٨. **دفتر رقم ٤ وثيقة رقم** ١١٥. **دفتر رقم ٦ وثيقة رقم:** ٨٩، ٩٤،٩٠. **دفتر رقم ٦ وثيقة رقم:** ١٢٧،،١٠٠،٩٨،٩١، ١٣١، ١٨٦،١٥٨،١٤٩، ٢٢٤، ٢٣٤. **دفتر رقم ١٤، وثيقة رقم:** ٢٧ معية سنية. **دفتر ٣١،وثيقة رقم:**٧٦، معية تركي. **دفتر ٤٠، وثيقة رقم:** ٣٣٢ معية تركي،٦٨٧ معية سنية. **دفتر رقم ٥٠ وثيقة رقم:** ٢٧٩ معية تركي. **دفتر ٢١٠ وثيقة رقم:** ٢٣٣،٢٧٧،٢١٦، ٢٩٠، ٤١٩،٣٥٣، ٤٣٨،٤٣٦، ٤٨٧، ٦٨٧،٦٣٨. **دفتر ٢١١ وثيقة رقم:** ٣٠٩،٣٠٩. **دفتر٢١٤ وثيقة رقم:** ١٢١،١٢٠، ٥٧١،٥٦٢،٣٥٥،٥٥٣،٣٣٦.

٢- المحفوظات الملكية (المحافظ):

- **محفظة رقم ٤، وثيقة رقم:** ٤ بحر برا. **محفظة رقم ٧، وثيقة رقم:** ٢٧ بحر برا، ٧١ بحر برا. **محفظة رقم ٨، وثيقة رقم:** ١١٢ بحر برا،١١٦ بحر برا، ١٢٢ بحر برا. **محفظة رقم: ١٣، وثيقة رقم:**١٢ بحر برا، ٢١ بحر برا، ٢٢ بحر برا. **محفظة رقم ١٤، وثيقة رقم:** ٢١ بحر برا. **محفظة ٢١٩ وثيقة رقم:** ٢٠. **محفظة ٢٣١ وثيقة رقم:** ٢ عابدين، ٢٣ عابدين،٣٥ عابدين. **محفظة ٢٣٣ وثيقة رقم:** ٥٣و٥٤ عابدين. **محفظة ٢٣٤ وثيقة رقم:** ١٣٤ عابدين. **محفظة ٢٣٦ وثيقة رقم:** ٩٣ عابدين،١٠١ عابدين،١١٩ عابدين،١٤٤ عابدين. **محفظة ٢٣٧ وثيقة رقم:** ١٥ عابدين. **محفظة ٢٣٨ وثيقة رقم:** ١ عابدين، ١٧. **محفظة ٢٤٠ وثيقة رقم:** ١٩٠ عابدين. **محفظة ٢٤٣ وثيقة رقم:** ٨٩ عابدين. **محفظة ٢٤٤ وثيقة رقم:** ١٧. **محفظة ٢٤٥ وثيقة**

رقم: ١٢، ٣٧، ٦٣،٦٨،٩٤،٧٧، ٧٠، ١٠٤، ١٤٢،١١٣، ١٤٥.محفظة ٢٤٥ ج٢ وثيقة رقم: ١٠. محفظة رقم ٢٤٩ وثيقة رقم: ٢٧، ٢٧٧، ٣٠٣.محفظة رقم ٢٥٠ وثيقة رقم: ١٠٠، ٣٩٨.محفظة رقم ٢٥٥ وثيقة رقم: ٦.محفظة رقم ٢٥٧ وثيقة رقم: ٢،٣٩، ١٥٩،١٥٧،١٤٨،١١٩.محفظة رقم ٢٥٩ وثيقة رقم: ٢١٦. محفظة رقم ٢٦٠ وثيقة رقم: ٦٨، ١٦٧، ١٨٨، ٢٣٤.

٣- ترجمة وثيقة معاهدة لندن، مركز الوثائق، دمشق.

ثانيا: الوثائق المنشورة:

- رستم، أسد، الأصول العربية لتاريخ سورية في عهد محمد علي باشا، أربعة أجزاء، ج١، منشورات كلية العلوم والآداب، الجامعة الأمريكية، المطبعة الأمريكية، بيروت، ١٩٣٠م.

- كتافكو، أنطون، وثائق تاريخية، فتوحات إبراهيم باشا المصري في فلسطين ولبنان وسوريا، نقلا عن: تقارير قنصل النمسا في عكا وصيدا ١٨٣١-١٨٤١م، عربها وعلّق عليها الخوري بولص قرألي، مطبعة القديس بولس في حريصا، بيروت، ١٩٣٧م.

- مجهول: مذكرات تاريخية عن حملة إبراهيم باشا على سوريا: تدقيق وتقديم أحمد غسان سبانو، دار قتيبة، دمشق، د. ن.

ثالثا: المعاجم:

- البغدادي، الشيخ الإمام شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت الحموي الرومي، معجم البلدان، ٥ مجلدات، دار صادر، بيروت، ١٩٩٣م.

- الجابي، بسام عبد الوهاب، معجم الأعلام (معجم تراجم شهر الرجال

والنساء من العرب والمستشرقين)، الجفان والجابي للطباعة والنشر، ليماسول، قبرص، ١٩٨٧م.

- الخطيب مصطفى عبد الكريم، معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦م

- محاسيس، نجاة سليم محمود، معجم المعارك التاريخية، دار زهران للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١١م

- موستراس.س، المعجم الجغرافي للإمبراطورية العثمانية، ترجمة وتعليق عصام محمد الشحادات، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٢م.

رابعا: الموسوعات:

- أحمد، مصطفى أحمد وآخرون، الموسوعة الجغرافية، ثلاث أجزاء، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤م.

- الخوند، مسعود، الموسوعة التاريخية الجغرافية، اثنا عشر جزءا، دار رواد النهضة، جونية، لبنان، ١٩٩٤م.

- غربال، محمد شفيق، الموسوعة العربية الميسرة، مجلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، صورة طبق الأصل من طبعة ١٩٦٥م.

خامسا: المراجع العربية والمعربة:

- عز الدين، سليمان أبو عز الدين: إبراهيم باشا في سوريا، المطبعة العلمية، بيروت، ١٩٢٩.

- انطونيوس، جورج: يقظة العرب (تاريخ حركة العرب القومية)ترجمة:

الدكتور ناصر الدين الأسد والدكتور إحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.

- أوغلو، عبد القادر ده ده، السلاطين العثمانيون، ترجمة محمد جان، دار سنحون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٠م.

- بركات، داوود: البطل الفاتح ابراهيم باشا وفتحه للشام ١٨٣٢، عني بنشره بركات البركات، المطبعة الرحمانية، مصر ١٩٣٤م.

- بلال، هدى علي، الصراع العثماني المصري على بلاد الشام والموقف الدولي منه ١٨٣٠-١٨٤١م، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد ١٠، العدد٤، ٢٠١١م.

- جارشلي، اسماعيل حقي، أشراف مكة وأمرائها في العهد العثماني، ترجمه عن اللغة التركية، الدكتور خليل علي مراد، بير الدار العربية للموسوعات، بيروت، ٢٠٠٣م.

- رستم، أسد: بشير بين العزيز والسلطان ١٨٠٤-١٨٤١م، القسم الثاني، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٥٧م.

- رستم، أسد: "العوامل الجغرافية والاقتصادية والقومية في الصراع بين محمد علي والسلطان محمود الثاني"، مجلة المقتطف، الجزء الأول، مجلد ٦٧، ١ حزيران ١٩٢٥م / ٩ ذو القعدة ١٣٤٣هـ.

- زكي: عبد الرحمن البكباشي، حملة الشام الأولى والثانية: من كتاب ذكرى البطل الفاتح إبراهيم باشا ١٨٤٨- ١٩٤٨م. مجموعة أبحاث ودراسات تنشرها الجمعية بمناسبة انقضاء مائة عام على وفاته. مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٠.

- سالم، لطيفة، الحكم المصري في الشام ١٨٣١-١٨٤١م، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٠م.

- صالح، عباس عبد الوهاب آل صالح، موقف الدبلوماسية الروسية من الصراع العثماني المصري (١٨٣٩- ١٨٤١م، مجلة التربية والعلم، المجلد ١٨، العدد ٢، ٢٠١١م.

- طوسون: عمر، صفحة من تاريخ مصر في عهد محمد علي، الجيش المصري البري والبحري، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٠م.

- عدنان جرار، الحكم المصري في سوريا (١٨٣١-١٨٤٠)، رسالة ماجستير إشراف: عبد الكريم غرايبة، ١٩٧٩م.

- عربيات، غالب وخالد شنيكات، الموقف الروسي من التدخل المصري في بلاد الشام (١٨٣١-١٨٤١م)قراءة جديدة في التدخل الدولي، مجلة دراسات تاريخية، العددان ١٧ – ١٨، كانون ثاني – حزيران، ٢٠١٢م.

- عز الدين، سليمان أبو عز الدين، إبراهيم باشا في سوريا، المطبعة العلمية، بيروت، ١٩٢٩.

- غنام، الشيخ الإمام حسن ابن غنام، تاريخ نجد. حرره وحققه: د. ناصر الدين الأسد. قابله على الأصل عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم الشيخ، دار الشروق، بيروت١٩٨٥م.

- كربتيس، بيير: إبراهيم باشا، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٧م.

- المحامي، محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية، تحقيق الدكتور احسان

حقي، دار النفائس، بيروت، ١٩٨١م

- مانتران، روبير، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة بشير السباعي، جزءان، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة.

- مشاقة، مخائيل وآخرون: مشهد العيان بحوادث سورية ولبنان (بلاد الشام في القرن التاسع عشر: روايات تاريخية معاصرة لحوادث عام ١٨٦٠ ومقدماتها في سورية ولبنان)، دراسة وتحقيق: سهيل زكار، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٢م.

سادسا: المراجع الأجنبية:

أ - المعاجم:

- Mostras,c; Dictionnaire géographique de l'Empire ottoman,,Limasso, Limasso,Cyprus,1873.

ب- الكتب:

- Anderson; Matthew. Smith: The Eastern Question, 1774-1923: A Study in International Relations, London, 1974.

- Bitis; Alexander; The Russian Army and the Eastern Question 1821-34 the London School of Economics and Political Science, 2000.

- Hurewitz, Jacob Coleman: Diplomacy in the near and middle east, a documentary record, 1553 -1956, Princeton, Vol.1.

- Jons, Peter Edward; Britsh Foreign Policy and the

Carlist Wars, 1833-1841, Axerqx Company, Ann Arbor, Michigan, 1973.

- Little, *Tom: Modern Egypt* (Nations of the modern world), London 1967.

- Marriott.J. A. R; the Eastern Question and Historical Study in European Diolomacy Oxford, Clarendoon Press, 1917.

- Pamuk, Sevket: The *Ottoman Empire and European capitalism*, 1820-1913: trade, investment and production, London, 1987.

-Rodkey; Frederick Stanley: The Turco-Egyption Question in the Relations of England France, and Russia, 1832-1841, the University of Illinois, 1925.

-Rustum; Asad; the Royal Archives of Egypt and the Origins of the Egyption Expedition to Syria: 1831-1834, Printed at the American Press, Beirut, 1936.

-Sedivy, Miroslav, Metternich the Great Powers and the Eastern Question, University of West Bohemia, Pilsen, 2013.

The State of Military Conflict Between the Ottoman Empire and Wilaayat Misr (the Egyptian Sub-State) and the European Countries' Position Towards it (1247 -1256H/1831-1840 AC): An Investigation of the Egyptian Rule Documents

Dr Abdul-Hameed Mohammad Abu Seeni

The Hashemite University

Abstract

This study aims to investigate an important era in the history of the Ottoman Empire in the first half of the nineteenth century when the Wilaayat Misr ruler occupied Bilaad Al-Shaam (the Levant) and some parts of Asia Minor, and the Ottoman Sultan's pursuit to ally with the European countries to stop him. An analytical descriptive and historical approach is employed in this investigation which mainly relies upon the Egyptian Royal archives. The results demonstrate that this conflict as well as the European intervention didn't achieve any concrete victory for the sovereignty of the Ottoman State on its land. On the contrary, this conflict made the Ottoman State and the Egyptian sub-state subject to externally imposed decisions by the European countries.

Key words:

Egyptian Royal archives, Ottoman state, Bilaad Al-shaam, Egypt, European countries.

رابعًا:

الدراســـات المعلوماتية

توطين الفرص الوظيفية بين ملائمة المخرجات التعليمية وهيكلة التخصصات العلمية بالجامعات السعودية

أ. د/ ناريمان إسماعيل متولي
أستاذ علم المعلومات
بجامعة الإسكندرية
naronoor1@yahoo.com

تاريخ التحكيم: ٥/ ٤/ ١٤٣٧ تاريخ الإجازة: ٢٥/ ٥/ ١٤٣٧

المستخلص:

إن توطين الفرص الوظيفية مسؤولية مشتركة بين الجهات الحكومية والخاصة، والمؤسسات التعليمية والتربوية كافة، ولابد من تحمل كل طرف مسؤوليته نحو هذه القضية. كما أن الهدف الرئيس لهذه الدراسة هو استكشاف مدى ملائمة البرامج والتخصصات في الجامعات السعودية لمتطلبات سوق العمل، ومن ثم تحديد الاستراتيجيات المناسبة لتطوير هذه الخطط بشكل يجعلها قادرة على مواجهة التحديات التي يواجهها التعليم العالي بالمملكة، هذا إلى جانب تحديد القضايا والمشكلات التي تواجه عملية السعودة وبالتالي وضع العراقيل أمام عملية توطين الوظائف، وهذا ما يوجب تطوير وتحديث البرامج والتخصصات العلمية وإعادة هيكلتها لتواكب متطلبات سوق العمل وذلك لتدعيم الخريج بالمهارات والخبرات لمواجهة عصر العولمة الذي يسعى لقيام نظام اقتصادي

تحكمه قوانين عالمية، مما يؤكد ضرورة توطين الفرص الوظيفية القادرة على التكيف معه وفق مهارات محددة.

الكلمات المفتاحية:

توطين الفرص الوظيفية، المخرجات التعليمية، هيكلة التخصصات العلمية، متطلبات سوق العمل، تطوير وتحديث البرامج

أولاً – الإطار المنهجي للدراسة

١ – المقدمة، وأهمية الدراسة:

تعد قضية توطين الوظائف إحدى أهم القضايا التي تمثل إشكالية كبيرة أمام الشباب. وأيضـاً تعتبر من أولى اهتمامات الجهات المسئولة في المملكة العربية السعودية. كما أن ظاهرة توطين الوظائف لها طابع دولي، أي أن بعضـاً من الدول تعانى منها أيضـاً مثل: ألمانيا وفرنسا وبريطانيا. وتكمن أهمية توطين الوظائف في أن الفشل أو الإخفاق أو التباطؤ في إيجاد حلول مناسبة لها في الوقت المناسب، قد تؤدى إلي نتائج لا يحمد عقباها مثل تفشي ظاهرة البطالة وتأثيراتها الاقتصادية والنفسية والاجتماعية علي أفراد المجتمع.

وتعد الوظيفة هي مصدر الشعور بالأمن للمواطن الذي ينعكس بالتالي على أمن المجتمع وتقدمه؛ فنقص فرص العمل يوجد نوعـاً من انهيار الحس الاجتماعي، ويزيد من مشاعر القلق وفقدان الثقة بالنفس، وانخفاض مستوى الرضا والتكيف مع الحياة

إن توطين الفرص الوظيفية مسؤولية مشتركة بين الجهات الحكومية والخاصة، والمؤسسات التعليمية والتربوية كافة، ولابد من تحمل كل طرف مسؤوليته نحو هذه القضية بشفافية وموضوعية للوصول إلى قناعات مشتركة حول أفضل الحلول لتوطين تلك الوظائف، وهذا ما جعل خطط التنمية الوطنية تولي أهمية خاصة للتوجه نحو توطين الوظائف باعتبار أن ذلك من أهم الوسائل التي تكفل النهوض بالمجتمع وتمكينه من اللحاق بركب التطور والحداثة العلمية والتقنية.

لقد حرَص الإسلام على دفع المسلمين إلى العمل، وحضهم عليه، وترغيبهم فيه، وجاء الأمرُ بالانتشار في الأرض بعد الصلاة طلبا للرزق؛ فقال تعالى:

﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾(١).

وإذا رجعنا إلى القرآن فإننا نجد أن كلمة "العمل" واحدة من أكثر الكلمات وروداً، وأن القرآن ذكرها مراراً وتكراراً، واستخدم مشتقاتها العديدة، فيما وضعت له، فأشار إلى (عمل (١٩ مرة) وعملوا (٧٣ مرة) وتعملون (٨٣ مرة) ويعملون (٥٦ مرة) وأعمالهم (٢٧ مرة) ويعمل (١٤ مرة)، فضلاً عن بقية المشتقات التي ذكرت مرات أقل.

كما أن القرآن الكريم يذكر العمل باعتباره مصداق الإيمان تارة، ومعيار الثواب والعقاب تارة أخرى، وقد يقدمه عن الذكر على التوحيد، إذ يقول وقوله الحق: ﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴾(٢)، وقد يكتفي بالإشارة إليه، ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾(٣)، وأوصى الرسل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُواْ صَٰلِحًا ۖ إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾(٤).

وهذا الربط المتواتر بين الَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يوضح لنا أن الإيمان إنما يكتمل بالعمل الصالح. وهذا ما يؤكد أهمية الوظيفة في حياة المواطن، وجعل التوجهات الحالية في وزارة التعليم العالي بالمملكة أن تولي اهتماماتها بالمخرجات التعليمية لسد الخلل في هذا القطاع الحيوي حتى يتواءم الخريج مع احتياجات سوق العمل(٥).

---

(١) سورة الجمعة: ١٠.

(٢) سورة الكهف: ١١٠.

(٣) سورة التوبة: ١٠٥.

(٤) سورة المؤمنون: ٥١.

(٥) مكانة العمل في الإسلام

وانبثقت أهمية هذه الدراسة من أهمية قضية التوطين (السعودة) للاقتصاد الوطني وللمجتمع السعودي.كما ترجع أهمية هذه الدراسة أيضـاً إلى التعرف على مدى إسهام إعادة الهيكلة في دعم توطين الوظائف في سوق العمل السعودي. كذلك في النتائج التي سيتم التوصل إليها، والتي ستستفيد منها الجهات المعنية بالتوظيف من خلال إعادة الهيكلة للتخصصات العلمية، والاهتمام بتحسين وتطوير البرامج الأكاديمية لإعداد خريجين تتواءم مهاراتهم وتتناسب مع سوق العمل.

فعدم المواءمة يمثل هدرا في موارد التعليم والتدريب وهدرا في طاقات الشباب إذ يسوقه تعليمه وتدريبه إلى البطالة في أحيان كثيرة، وصعوبة لدى أصحاب الأعمال في الحصول على المهارات المناسبة، فتزداد الحاجة للمهارات الأجنبية التي فاقت أحجامها الكبيرة في وضع البطالة وأعاقت نجاح برامج توطين الوظائف بقدر كبير.

٢- أهداف الدراسة:

الهدف الرئيس لهذه الدراسة هو استكشاف مدى ملائمة البرامج والتخصصات في الجامعات السعودية لمتطلبات سوق العمل، ومن ثم تحديد الاستراتيجيات المناسبة لتطوير هذه الخطط بشكل يجعلها قادرة على مواجهة التحديات التي يواجهها التعليم العالي بالمملكة، هذا إلى جانب تحديد القضايا والمشكلات التي تواجه توطين الفرص الوظيفية، وهذا ما يستوجب تطوير وتحديث البرامج والتخصصات العلمية وإعادة هيكلتها لتواكب متطلبات سوق العمل وذلك لتدعيم الخريج بالمهارات والخبرات لمواجهة عصر العولمة الذي يسعى لقيام نظام اقتصادي تحكمه قوانين عالمية، مما يؤكد ضرورة توطين الفرص الوظيفية القادرة على التكيف معه وفق مهارات محددة.

كما تهدف الدراسة إلى التعرف على جانبي الكفاءة الداخلية والخارجية التي تحدد كفاءة المؤسسات التعليمية بالمملكة، وتتمثل الكفاءة الداخلية في قدرة هذه المؤسسات على إعداد أكبر عدد من المخرجات نسبة إلى المدخلات مع ملائمة نوعية المخرجات للمواصفات الموضوعة لخريج المستقبل.

أما الكفاءة الخارجية فهي تتمثل في قدرة المؤسسات التعليمية والبحثية على إعادة هيكلة برامجها وتخصصاتها لتزويد المتخرجين بالمهارات والخبرات التي تمكنهم من أداء أعمالهم بجدارة.وهذا يعني التوافق بين عمليات توفير وإعداد رأس المال البشري وبين حاجات سوق العمل.

٣- مشكلة الدراسة:

تمثل مشكلة البطالة وتوظيف القوى العاملة الوطنية واحدة من أهم القضايا ذات الانعكاسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بالمملكة. ومن التفسيرات الهامة لأزمة البطالة قضية عدم ملائمة مخرجات التعليم العالي لاحتياجات سوق العمل.

وإذا نظرنا إلى التخصصات التي يلتحق بها طلبة التعليم العالي في البلدان العربية بوجه عام والمملكة بوجه خاص، كمؤشر على الصلة بين مؤسسات التعليم العالي وسوق العمل، لوجدنا أن غالبية الطلبة تلتحق بتخصصات في العلوم الإنسانية والاجتماعية. حيث ترتفع نسبة الالتحاق بهذه التخصصات في المملكة، وهذا ما جعل هناك توجهات في الجامعات السعودية إلى إعادة هيكلة التخصصات والبرامج الأكاديمية، لتحقيق المعادلة الصعبة في المواءمة بين احتياجات سوق العمل والتوظيف للحد من انتشار البطالة بين الخريجين.

إن مواءمة التعليم العالي السعودي لمتطلبات سوق العمل لم تكن تمثل قضية

جوهرية، عندما كان سوق العمل السعودي يضمن لخريجي الجامعات الوظيفة المناسبة، هذا فضلاً عن توافر المعلومات الدقيقة عن التوظيف ونسب البطالة، إلا أن التغيرات والتحولات التي حدثت في السنوات الأخيرة في المجالات الاقتصادية وسوق العمل السعودي قد جعلت مثل هذه المواءمة قضية جوهرية، هذا فضلاً عن عدم توفر معلومات عن سوق العمل، وإذا توافرت هذه المعلومات تكون متضاربة وغير دقيقة وتفتقد إلى الشفافية بالنسبة لأعداد الخريجين ونوعيات الوظائف،كل ذلك أدى إلى عدم تمكن الباحثين عن العمل من التعرف على فرص العمل المعروضة وأجورها وشروطها، ومن ثم تحقيق تلاقي العرض والطلب، وهذا الواقع يمثل مشكلة تستحق الدراسة والبحث ويمكن صياغتها في السؤال التالي:

ما مدى مساهمة هيكلة التخصصات في البرامج الاكاديمية في الجامعات السعودية على ملائمة المخرجات التعليمية لسوق العمل؟ وما مدى انعكاساتها على توطين الفرص الوظيفية انطلاقـاً من أهمية قضية السعودة؟

٤ – تساؤلات الدراسة:

أ) ما مفهوم توطين الوظائف بين طموحات الدولة وزيادة فرص النجاح في الحد من انتشار البطالة؟

ب) ما دور هيكلة التخصصات العلمية في ملائمة المخرجات التعليمية لسوق العمل السعودي وانعكاساتها على توطين الوظائف؟

ج) ما التحديات التي تواجه التعليم العالي وتغيير مساره بين الكفاءة الداخلية والخارجية وموائمة سوق العمل السعودي؟

د) ما دور القطاع الخاص في توطين الفرص الوظيفية كتوجه استراتيجي في الخطط التنموية السعودية؟

هـ) ما المعوقات التي تقابل مؤسسات الدولة في توطين الوظائف؟ وما الآليات والاستراتيجيات للتعامل مع قضية التوطين؟

٥- منهج الدراسة:

تستخدم الدراسة الحالية المنهج الوصفي التحليلي باعتباره أنسب مناهج البحث لطبيعة الدراسة وأهدافها من خلال رصد كل ما كتب عن موضوع توطين الفرص الوظيفية وملائمة المخرجات التعليمية لسوق العمل واحتياجاته في ضوء هيكلة التخصصات العلمية والبرامج.

٦- مفاهيم ومصطلحات الدراسة:

- **توطين الوظائف**: تعني عملية السعودة وهي إحلال العمالة الوطنية مكان العمالة الأجنبية وفق خطة زمنية محددة. وأن هذا الإجراء يعد هدفاً وطنياً بالإضافة إلى أنه مطلب اقتصادي[١].

- **سوق العمل**: "يعرف سوق العمل بأنه المؤسسة التنظيمية الاقتصادية التي يتفاعل فيها عرض العمل والطلب عليه، أي المجال الذي يتم فيه بيع الخدمات وشراؤها، وبالتالي تسعير خدمات العمل"[٢]

- **مفهوم البطالة**: وضعت منظمة العمل الدولية (ILO International Labour Organization) تعريفا حاسما للعاطلين عن العمل توج كل خبرتها الفنية المتراكمة، حيث تحدد المنظمة مفهوم العاطلين بأنهم " أفراد قوة العمل الذين

---

(١) سميحة حسن عبد الله خياط (٢٠٠٦) برامج التدريب: وواقع توطين القطاع الصناعي الخاص في المملكة العربية السعودية.

(٢) خديجة الصبان (١٤٢٩هـ) الملاءمة بين مخرجات التعليم ومتطلبات سوق العمل.

لا يعملون والراغبون في العمل وفق الأجور السائدة والباحثون عنه ولا يجدونه. – (www.ilo.org/public/arabic/region/arpro/beirut)

- **مواءمة التعليم العالي لسوق العمل**: انسجام التعليم العالي مع متطلبات سوق العمل المتغير بشكل يعزز رسالة هذا التعليم ويعظم من قدرته على مواجهة التغيير الحاصل في هذا السوق والتنبؤ به قبل حدوثه[١]

- **هيكلة البرامج الأكاديمية:**

أصبحت هذه العملية تعرف، في أدبيات علم الإدارة، بمصطلح (إعادة الهيكلة Restructure) كونها تطال البنية الوظيفية للمؤسّسة ذاتها، في وظيفتها وتصميمها، بما يجعلها مستجيبة لما يرجى منها وفق معيارية ومؤشرات الفاعلية والكفاءة والإنتاجية والجودة، ومفاهيم اقتصاديات التعليم والمعرفة.[٢].

٧- الدراسات السابقة:

يضم اتجاهات البحث العلمي في موضوع الدراسة الأبحاث العلمية المنشورة وغير المنشورة ذات الصلة بموضوع الدراسة التي تعد جزءاً مهما من أجزاء هذا البحث، وفيما يلي عرض لهذه الدراسات مرتبة زمنياً:

- قام سيد فتحي أحمد بمعهد الدراسات الدبلوماسية بالرياض، عام ١٤١٣هـ، بدراسة ميدانية عن سعودة سوق العمل في الاقتصاد السعودي من خلال دراسة قوى (العرض والطلب (لمائة من كبريات الشركات والمنشآت التجارية

(١) . سعد عبد الله الزهراني (١٤٢٣هـ). مواءمة التعليم العالي السعودي لاحتياجات التنمية الوطنية من القوى العاملة وانعكاساتها الاقتصادية والاجتماعية والأمنية.

(٢) . عبد الوهاب راوح (٢٠١٠) إعادة هيكلة بعض وظائف مؤسسات التعليم العالي في الوطن العربي: مراجعة في سياق مطالب اقتصاديات التعليم وفرص العولمة

والصناعية في مدينة جدة، إضافة إلى عينة أخرى من الطلاب الباحثين عن العمل. حيث انتهت الدراسة إلى عدة نتائج مهمة منها أن أهم العوامل التي تؤثر في قبول الشباب السعودي لأي عمل أو تفضيله لهذا العمل إنما يتوقف بداية على الراتب والمزايا النقدية، ثم مدى توافر إمكانية الترقي والتقدم في العمل، ثم الاستقرار، ثم مكان العمل.

- أما دراسة محمد عبد الله الغيث، ومنصور عبد العزيز المعشوق عام ١٤١٧ هـ، وهي دراسة قدمت لمعهد الإدارة العامة بالرياض عن معوقات وحلول مشكلة توظيف العمالة المواطنة في القطاع الخاص فقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج كان من أهمها خطأ الاعتقاد بعدم ملائمة بيئة العمل في القطاع الخاص، كما توصلت أيضًا إلى أن الاعتقاد بأن انخفاض مستوى الأجور وقلة الحوافز تؤثر في توطين الوظائف كما انتهت نتائج الدراسة بالقطاع الخاص إلى عدم صحة الاعتقاد بأن السعوديين يرفضون ممارسة بعض الحرف المهنية بسبب النظرة الدونية في القطاع الخاص.

- كما قام عبد الرحمن محمد السلطان عام ١٩٩٨م، بدراسة بعنوان " سعودة سوق العمل في المملكة العربية السعودية: الأبعاد، والمعوقات، والحلول المقترحة " هدفت لتحديد أبعاد سعودة سوق العمل السعودي، ومعرفة المعوقات التي حالت حتى الآن دون نجاح جهود سعودة القطاع الخاص، وإلى استمرار الاعتماد الكبير على العمالة الأجنبية. كما هدفت الدراسة إلى اقتراح الحلول المناسبة التي يمكن أن تسهم في تجاوز تلك المعوقات بما يحقق سعودة الوظائف، وقد استعرضت الدراسة أهم خصائص سوق العمل السعودي ومعوقات السعودة. وأشار الباحث إلى أن هناك خللاً هيكلياً في مخرجات النظام التعليمي والتدريبي في المملكة بصورة تجعلها غير متواءمة مع احتياجات سوق العمل.

- أما عبد الواحد الحميد عام ٢٠٠٢م، فقد قام بدراسة بعنوان " توطين فرص العمل في المملكة العربية السعودية: الأبعاد والسياسات " وقد هدفت الدراسة إلى الوقوف على الإشكاليات المتعلقة بتوطين فرص العمل في المملكة، ومناقشة دور التعليم في توطين فرص العمل في السعودية، وقد استخدم الباحث في الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وقد خلصت الدراسة إلى عدد من السياسات والمحددات لرؤية مستقبلية لتوطين فرص العمل انطلاقًا من استراتيجيات تنمية القوى البشرية في المملكة العربية السعودية.

- وفي دراسة الزهراني، بعنوان " مواءمة التعليم العالي السعودي لاحتياجات التنمية الوطنية من القوى العاملة وانعكاساتها الاقتصادية والاجتماعية والأمنية " عام ١٤٢٣ هـ، هدفت التعرف على احتياجات سوق العمل السعودي من القوى البشرية التي تتطلب تأهيلًا عاليًا. وتحديد مدى مواءمة مخرجات التعليم العالي السعودي مع متطلبات سوق العمل. ومن أبرز نتائج الدراسة: ضرورة التنسيق مع الجهات المعنية بالقوى العاملة والجامعات عند وضع استراتيجيات التعليم العالي.

• ضرورة توفر متطلبات سوق العمل من التخصصات العلمية وربط هذه التخصصات بما يتطلبه سوق العمل من مهارات ومعارف لتسهيل عملية التوظيف.

- أما دراسة العبد المنعم عام ٢٠٠٣م بعنوان " دور رأس المال البشري في النمو الاقتصادي للمملكة العربية السعودية: دراسة تحليلية." وأوصت الدراسة بعدة توصيات من أهمها:

• يجب أن تصاغ سياسات التعليم بالمملكة لكي تبادر في تحريك الاقتصاد السعودي وذلك من منظور سوق العمل والإنتاجية وأن تحدد وفقًا للعرض وخطط اقتصادية واضحة الأهداف والمعالم.

- أما بالنسبة لدراسة محمد عبد الله الهران عام ٢٠٠٤م، بعنوان " نحو إيجاد نموذج مقترح لتوطين الوظائف في القطاع الخاص السعودي: نموذج التائية " هدفت الدراسة إلى طرح نموذج لتوطين الوظائف في القطاع الخاص السعودي يراعى فيه تحقيق التوازن بين رغبات الدولة والمجتمع، وكذلك متطلبات القطاع الخاص وآليات العمل في هذا القطاع مما يضمن عدم المساس بمصالحه كقطاع يلعب دوراً فاعلاً في الاقتصاد الوطني، ويلبي طموحات الدولة من خلال تحقيق أهدافها السياسية والاجتماعية، وهذا النموذج يطرح رؤية واضحة في وضع الأطر لمعالجة مشكلة توطين (سعودة) الوظائف، ويرتكز هذا النموذج على ثلاثة أبعاد أساسية قوامها: التحفيز والتعلم والتدريب والتوعية الإعلامية ويرمز لهذا النموذج المقترح (بالاستراتيجية التائية لتوطين الوظائف).

- وفي دراسة لسعد مرزوق العتيبي (عام ١٤٢٧/هـ ٢٠٠٦ م)، بعنوان "تحديات إدارة توطين الوظائف في الألفية الثالثة" هدفت إلى استعراض أهم القضايا والتحديات المتعلقة بإدارة توطين الوظائف في منشآت القطاع الخاص في المملكة، وتؤكد هذه الورقة البحثية أن أسلوب إدارة توطين الوظائف صمم أصلاً للعمل في بيئة تتميز بالثبات والاستقرار، وهذا الأسلوب في الواقع قد لا يتلاءم مع احتياجات وتطلعات قطاع الأعمال في المملكة في ظل المنافسة العالمية، لذلك يجدر إعادة التفكير في أسلوب إدارة توطين الوظائف بعقلية ورؤية تتلاءم والتغيرات البيئية المتسارعة

- وبالنسبة للتقرير الذي قدمته نسرين قطان عام ٢٠٠٦م، بعنوان " توطين الوظائف في القطاع الخاص: التحديات، سبل المواجهة، وآلية التطبيق " حيث يدور موضوع هذا التقرير حول تطبيق التوظيف في القطاع الخاص وتحدياته ووسائل التطبيق ويشتمل على الجوانب التالية:

- واقع سوق العمل في المملكة وسياسة الإحلال.
- معوقات تطبيق السعودة في القطاع الخاص.
- القرارات المنظمة لتوطين فرص عمل المرأة السعودية.
- التوصيات المقترحة للتطبيق والآلية المناسبة لذلك.

-أما بالنسبة لدراسة اسماعيل إبراهيم سجيني عام ٢٠٠٦ م، بعنوان " العلاقة بين السعودة والبطالة " فقد تناولت هذه الورقة البحثية تحليل طبيعة العلاقات القائمة بين السعودة والبطالة في محاولة لتقييم آثار تطبيق برامج السعودة على قضية البطالة بصفة عامة.

-وفي دراسة سميحة الخياط عام ٢٠٠٦م، بعنوان " برامج التدريب: وواقع توطين القطاع الصناعي الخاص في المملكة العربية السعودية " هدفت للتعرف على التخطيط للتدريب وواقع قطاع التدريب في المملكة، مما يعني أن مخرجات هذا القطاع من الموارد البشرية المدربة ستحتل نسبة متزايدة من مجموع الموارد البشرية الوطنية التي تعمل في القطاعين العام والخاص،وفي المقابل نجد أن النمو المتزايد الذي يشهده القطاع الصناعي السعودي يتطلب نمواً مماثلاً في قدرات العمالة الوطنية التي تعمل في القطاع والعمالة الوطنية المتوقع التحاقها في سوق العمل السعودية،وتدور هذه الدراسة حول برامج التدريب وواقع التوطين في القطاع الصناعي الخاص بالمملكة، وتبرز أهمية هذه الدراسة من خلال سعيها لتسليط الضوء على برامج التدريب ونوعيتها، ومدى كفاءتها وفعاليتها على العمالة الوطنية وانعكاس ذلك على توطين الفرص الوظيفية في القطاع الصناعي الخاص في المملكة العربية السعودية.

- وفي الندوة الالكترونية في موضوع اللقاء السابع، وهو مجالات العمل

والتوظيف التي أقامها مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني بالرياض، تقدمت الدكتورة خديجة الصبان بورقة عمل بعنوان " الملاءمة بين مخرجات التعليم ومتطلبات سوق العمل " عام ١٤٢٩ هـ/ ٢٠٠٨م حيث نوهت إلى أن فقدان التوافق والتلاؤم بين طبيعة مخرجات مؤسسات التعليم من جهة،ومتطلبات سوق العمل من جهة أخرى، ينتج عنه محذوران خطيران، الأول: بقاء أعداد كبيرة من خريجي تلك المؤسسات دون عمل، يعانون البطالة والفراغ. والثاني: عدم توافر ما يسد احتياجات سوق العمل من الأيدي العاملة الوطنية؛ مما يعني الاضطرار إلى استقدام العمالة غير السعودية لسد احتياجات تلك السوق. ومن الحلول التي تطرقت إليها الورقة البحثية إصلاح التعليم لردم الفجوة بين مخرجات التعليم ومتطلبات سوق العمل.

- أما دراسة منير مطني العتيبي عام ٢٠١٠م، بعنوان " تحليل ملاءمة مخرجات التعليم العالي لاحتياجات سوق العمل السعودي " هدفت الورقة إلى وصف وتحليل وتشخيص مشكلة عدم المواءمة أو التوافق بين مخرجات التعليم العالي بالمملكة واحتياجات سوق العمل، وقد توصلت الدراسة إلى العديد من النتائج من أهمها ما يلي:أن هناك ضعفا نسبيا في مخرجات التعليم العالي من التخصصات العلمية التطبيقية بالمقارنة مع التخصصات النظرية، كما خلصت الدراسة إلى أهمية توفير كوادر ذات قدرات مهارية مناسبة.

- وفي المؤتمر الدولي عن " تكامل مخرجات التعليم مع سوق العمل في القطاع العام والخاص الذي عقد في الأردن – عمان من ٢٥- ٢٨ مارس ٢٠١٢م، ونظمته جامعة البلقاء التطبيقية وأكاديمية جلوان للتدريب والدراسات؛ فقد توصل المشاركون في المؤتمر إلى:تطبيق معايير محددة لجودة التعليم للبحث عن القيمة الحقيقية للتوصل إلى النوعية وليس الكمية. والعمل على تسريع اعتماد الفحص

المهني ومنح الشهادات ورخص مزاولة العمل، حيث يساعد الفحص المهني في توثيق كفايات العاملين الوطنيين، ويزيد من قدرتهم على المنافسة في السوق المحلي كنتيجة لتوطين الفرص الوظيفية.

من خلال استعراض الأدبيات السابقة فإنها تشير إلى ضرورة أن تتواءم مخرجات التعليم العالي في المملكة مع متطلبات سوق العمل تحقيقاً لسياسة السعودة والحد من ظاهرة البطالة.

وهذه الدراسة الحالية تعد تكملة للدراسات السابقة في مجال التوطين والسعودة، كما تعد هذه الدراسة – على حد علم الباحثة – من أوائل الدراسات التي تجمع بين توطين الفرص الوظيفية وملائمة المخرجات التعليمية لسوق العمل من خلال إعادة هيكلة التخصصات العلمية.

وسوف تتناول الدراسة المحاور التالية:

– مفهوم وأهمية توطين الفرص الوظيفية بين طموحات الدولة وزيادة فرص النجاح في الحد من انتشار البطالة.

– هيكلة التخصصات العلمية ودورها في ملائمة المخرجات التعليمية لسوق العمل السعودي وانعكاساتها على قضية توطين الوظائف.

– التحديات التي تواجه التعليم العالي بالمملكة وتغيير مساره بين الكفاءة الداخلية والخارجية لموائمة سوق العمل السعودي

– توطين الفرص الوظيفية بالقطاع الخاص... توجه استراتيجي في الخطط التنموية السعودية.

– معوقات توطين الوظائف، والآليات والاستراتيجيات المقترحة للتعامل مع قضية التوطين.

المحور الأول

مفهوم توطين الفرص الوظيفية بين طموحات الدولة وزيادة فرص النجاح في الحد من البطالة

١- المفهوم العام للتوطين... ومفهوم توطين الوظائف:

يستخدم مفهوم التوطين sedentarism للدلالة على العمليات التي يراد منها تحقيق الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي لمجموعات متنقلة من السكان توصف بعدم الاستقرار لأسباب متعددة تختلف بين حين وآخر، تبعاً لطبيعة الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تعيشها هذه المجموعات. وتختلف عوامل عدم الاستقرار بين مكان وآخر، أو دولة وغيرها، باختلاف البيئة الطبيعية التي يعيش فيها السكان، وتعد عمليات التوطين، والعمل على تحقيق الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي والمهني للسكان في حدود مكانية تتوافر فيها شروط الحياة والعمل، حديثة نسبياً، ولها أشكال متعددة، منها التوطين السكاني، والتوطين السياسي، والتوطين الصناعي، وتأخذ في الوقت نفسه مفهومات أخرى أيضاً، كتوطين رؤوس الأموال وتوطين الوظائف وتوطين العمالة وغيرها.

أما مفهوم توطين الوظائف فيراد منه بذل كل الجهود الممكنة لجعل الأفضلية في تعيين العاملين لأبناء الدولة، وفي مختلف مجالات العمل بغية الوصول إلى مرحلة تصير فيها الدولة قادرة على الاعتماد على نفسها كلياً دون اللجوء إلى أبناء غيرها من الدول. وكذلك مفهوم توطين التقنية التي يراد منها العمل على تشجيع المنتجات المحلية، والسعي نحو الاعتماد على ما هو محلي، والامتناع عن استيراد التقنية إلا في حالات الضرورة القصوى. كما يُستخدم أيضاً تعبير توطين رأس المال للعمل على تقليل حجم الاستثمارات الخارجية واستبدالها

بالاستثمارات الوطنية[١].

كما أن المقصود بتوطين الوظائف هو شغل الوظائف بأنواعها ومستوياتها ومجالاتها كافة باليد العاملة المواطنة، كما يمثل التوطين في الوقت الحاضر عملية إحلال العمالة الوطنية مكان العمالة الوافدة في القطاعات والوظائف المختلفة وفقاً لخطط مدروسة، وبرامج مرسومة وإجراءات محددة.

ومن الناحية العملية، فإن التوطين يمثل الهدف الاستراتيجي للدولة والمجتمع، والإحلال يمثل الأداة الكفيلة بتحقيق هذا الهدف دون التفريط بمعدلات الأداء، ومستوى الجودة، وتحقيق الأهداف النهائية.فالتوطين بهذا المفهوم يوجب توافر المقومات الرئيسية التالية:

- تبني الحكومة للتوطين كهدف استراتيجي.

- تحديد الأهداف النهائية والمرحلية للتوطين

- رسم خطة دقيقة للإحلال يراعى فيها متطلبات وظروف واحتياجات القطاعين العام والخاص في كل وظيفة.

- وضع وتنفيذ خطة إعداد القوى العاملة اللازمة للتوطين. -وضع الضوابط الكفيلة بتنفيذ خطط التوطين

- تحقيق التعاون والالتزام من الجهات المشمولة بالتوطين في القطاعين العام والخاص.

- تصحيح مفاهيم الأفراد والجهات والمجتمع ككل نحو العمل في القطاع

---

(١) . محمد أكرم القش، الموسوعة العربية، متاح في www.arab-ency.com

الخاص[١].

وقد اختلف مفهوم توطين الوظائف باختلاف الكتاب والباحثين، إلا أنه مهما اختلف هؤلاء حول تحديد هذا المفهوم، فإنه غلب على تعريفاتهم للسعودة بأنها إحلال العمالة الوطنية محل العمالة الوافدة ومن هذه التعريفات:

السعودة تعرف بأنها" قصر العمل على السعوديين، بالإضافة إلى الإحلال التدريجي للعمالة الوطنية وفق عدد من المتغيرات والأبعاد وصولاً في النهاية إلى توطين الوظائف والاستخدام الكامل للعمالة الوطنية[٢]

كما يعرفها البعض على أنها" عملية إحلال مواطن سعودي محل مقيم غير سعودي في وظيفة معينة على أن تتوافر في السعودي القدرات والمؤهلات والكفاءة التي يحتاجها العمل نفسه (.[٣].

ويرى البعض الآخر أن السعودة " انتهاج أسلوب الإحلال التدريجي للعمالة الوطنية محل العمالة الأجنبية على مدار فترة تتراوح بين ١٠-١٥ سنة يتم خلالها تهيئة مخرجات التعليم والتدريب لتأمين احتياجات المؤسسات، مع ضمان عدم الإخلال بمعدلات ومستويات التشغيل فيها خلال فترة الإحلال بحيث لا تقل النتائج المحققة عن نتائج ما قبل الإحلال[٤].

وعرف الحازمي توطين الوظائف على أنها " إحلال العمالة الوطنية محل

---

(١) . بندر محمد عبد الله العودة (٢٠٠٣) مدى فاعلية صندوق تنمية الموارد البشرية في دعم توطين الوظائف وانعكاساتها الأمنية

(٢) . مجلس القوى العاملة (١٤٢٢هـ) دليل الأنشطة والمهن والوظائف التي يقتصر العمل فيها على السعوديين والإحلال التدريجي للعمالة الوطنية

(٣) . سعود محمد النمر (١٤١٤هـ) موقف القطاع من توظيف العمالة السعودية

(٤) . إدارة البحوث (١٩٩٣) حل مشكلة فائض العمالة الوطنية من خلال برنامج متدرج لسعودة الوظائف

الوافدة للقيام بدورها الفاعل والمرسوم في التنمية[١].

ويقدم فاروق فرحات تعريفـًا أخر للسعودة فيعرفها بأنها " تأهيل الشخص للقيام بمهام وظيفية معينة مسندة أعمالها إلى كفاءات غير سعودية شرط أن تكتمل جميع العناصر المطلوبة لأداء العمل في الشخص السعودي[٢].

ويضيف عديم الشلوي تعريفه الخاص بتوطين الوظائف بأنه " تعليم وتوظيف وتدريب وتطوير القوي العاملة الوطنية، والحفاظ عليها للقيام بالمهام والواجبات المنوطة بها، وذلك للاعتماد على القوى العاملة السعودية بدلاً من القوى العاملة غير السعودية[٣].

ويقصد بتوطين الوظائف " عملية الإحلال التدريجي للعمالة الوطنية المؤهلة للعمل كبديل للعمالة الوافدة سواء كان ذلك في القطاع العام أو الخاص أو كليهما معـًا. فقد أشارت عيدة الزهراني أن السعودة ممكن بلورتها في الاستغناء عن العمالة غير السعودية أو إحلال العمالة الوطنية أو تشغيل العمالة الوطنية[٤].

وقد عرف محمد الدرع توطين الوظائف بأنه " توظيف وتدريب القوى العاملة السعودية للقيام بدورها الفاعل المرسوم في خطط التنمية "[٥].

---

(١) . حسين منصور الحازمي (١٩٨٩) تحديد الطلب على القوى العاملة في المملكة العربية السعودية

(٢) . فاروق أحمد فرحات (١٩٩٩) التوطين والإحلال (السعودة / التكويت / البحرنة / التعمين / التأمير) في دول الخليج العربي

(٣) . عديم الشلوي (١٩٨٨) السعودة وإدارة القوى العاملة

(٤) . عيدة الزهراني (١٤٢٢) السعودة في قطاع التعليم الأهلي للبنات في مدينة جدة: الواقع، المعوقات، الحلول

(٥) . محمد الدرع (١٤١٨) سعودة القوى العاملة الفنية في الاتصالات السعودية بوزارة البرق والبريد والهاتف

ومفهوم السعودة وتوطين الوظائف يؤديان المعنى نفسه، وسوف تستخدم الدراسة الحالية المصطلحين باعتبارهما مفهومـًا واحداً ويعبران عن مضمون واحد.

ولقد بدأت المملكة العربية السعودية منذ عام ١٩٧٥ م محاولات جادة لتطبيق نظام السعودة، وذلك من خلال الخطط الخمسية وخاصة بعد أن تزايدت ضغوط البطالة وأعداد السعوديين الداخلين لسوق العمل، ولقد واجهت تلك الخطط العديد من المشاكل التي تحد من نجاحها، ورغم ذلك فإن التغيرات السكانية والاقتصادية التي طرأت على المجتمع السعودي منذ ذلك الوقت أدت إلى خلق ظروف مواتية لنجاح خطط سعودة العمالة وخاصة في القطاع الحكومي للمملكة، وقد أشار محمد رمادي أن السعودية من بين أسرع الدول نمواً في العالم من حيث النمو السكاني حيث نما عدد السكان في المملكة ثلاثة أضعاف من ٧,٣ مليون في عام ١٩٧٥م حتى ٢٧١٠٠٠٠٠ في عام ٢٠١٠ م، يمثل الأجانب ٨,٤ مليون، وهذا ما يمثل مستويات البطالة المرتفعة لسنوات قادمة(١).

وبالتالي جعل الأصوات ترتفع مطالبة القطاع الخاص بالاستعانة بالعمالة السعودية بسبب البطالة بين السعوديين وخاصة من خريجي الجامعات، وبدأت الدولة في وضع أهداف محددة في هذا المجال، وتم صياغة آليات تضمن تحقيق هذه الأهداف، وهو ما يعني زيادة فرص نجاح عملية التوطين.

٢- أهمية توطين الوظائف:

أصبح توطين الوظائف مطلبـًا وطنيـًا لأنه لم يعد مسألة اقتصادية فحسب، بل ارتبط بمسائل اجتماعية وأمنية متعددة، وفرض نفسه على الساحة الفكرية كقضية

---

(١) Ramady, M.A. (2010) ‘Population and demographics: saudization and the labor market

تبحث عن حل يمكن أن يحد من أثارها السلبية على المجتمع[١]

كما أن عملية السعودة مهمة من ناحيتين:

-أنها تمثل حقـًا للمواطن السعودي في أن يعمل في بلده.

- بروز ظاهرة البطالة في فئات العمالة المواطنة.

إن المادة (٤٨) لنظام العمل والعمال توضح أن العمل حق للمواطن السعودي لا يجوز لغيره ممارسته إلا بعد توافر الشروط المنصوص عليها، كما أكدت إحدى فقرات المادة (٤٩) على أن يكون العامل الواحد من ذوي الكفايات والمؤهلات التي تحتاج إليها البلاد ولا يوجد من يشغلها من المواطنين، أو يكون العدد الموجود من أبناء الوطن غير كاف.

كما تكمن أهمية توطين الوظائف في أن الفشل والإخفاق في إيجاد حلول مناسبة لها في الوقت المناسب قد يؤدي إلى نتائج وخيمة مثل تفشي ظاهرة البطالة وتأثيراتها الاقتصادية والنفسية والاجتماعية[٢].

وبعملية توطين الوظائف وخروج العمالة الأجنبية سيخفض ذلك من بند التحويلات الخاصة مما يدفع فوائض ميزان المدفوعات، ويبقي قيمة هذه التحويلات ضمن الدورة الاقتصادية الوطنية لتسهم في زيادة المدخرات ومن ثم الاستثمارات والتكوين الرأسمالي[٣].

ولأهمية توطين الوظائف سيساعد ذلك على زيادة القدرة الذاتية على إفراز كوادر عمالية على مستوى عالٍ من المهارات مما يجعل منهم وسيلة لتكوين كوادر

(١) . عبد العزيز إسماعيل داغستاني (٢٠٠٣) خواطر اقتصادية

(٢) . عبد الرحمن إبراهيم الصنيع (٢٠٠١) توطين الوظائف: المشكلة والحلول المقترحة

(٣) . أحمد البشير إسماعيل (١٩٩٩) برنامج توطين الوظائف في المملكة العربية السعودية

جديدة تسهم بدورها في تدعيم الركائز الإنمائية للاقتصاد الوطني[١].

٣- أبعاد قضية التوطين:

هناك ثلاثة أبعاد رئيسة للتوطين هي:

أ) البعد الاقتصادي:

- سد النقص الحاصل على المستوى الوطني في تشغيل وإدارة العمل بالقطاعات الاقتصادية من خلال إحلال القوى العاملة الوطنية محل العمالة الوافدة وتحقيق إدارة العمل بأيدي وطنية.

- خلق نمو اقتصادي طبيعي منتج داخل الدورة الاقتصادية الوطنية.

- حماية الموارد المالية الوطنية من الاستنزاف النقدي الناشئ عن طريق التحويلات المالية إلى الخارج البالغة حاليًا (٢٥ مليار دولار سنويًا).

-توسيع قاعدة المستهلكين وطالبي الخدمات من المواطنين

ب) البعد الاجتماعي

توفير فرص عمل للمواطنين الباحثين عن عمل والتخفيف من حدة المشاكل الاجتماعية الناجمة عن العوز المادي نتيجة التعطل، وخلق استقرار اجتماعي أُسري من خلال خلق استقرار وظيفي ونفسي للمواطنين.

ج) البعد السياسي:

تحقيق الأمن السياسي من خلال معالجة أحد أهم مسببات التوتر السياسي في المجتمع:

---

(١) . الغرفة التجارية الصناعية (١٩٩٩) السعودة وفرص العمل

- العناصر اللازمة لنجاح التوطين.

- إدارة وتنظيم العمل في منشآت القطاع الخاص.

- فهم دقيق لطبيعة السوق المحلي والإقليمي والدولي الذي تعمل في ظله المنشآت الخاصة من أجل التكيف مع أوضاعه والتغلب على صعوباته.

- تحسين مستويات برامج التدريب والتأهيل المهني قبل أو أثناء العمل.

- رفع مستوى الإنتاجية لدى القوى العاملة المواطنة.

- وجود تشريعات منظمة للعمل ولعلاقات متوازنة بين طرفي الإنتاج.

- خلق ثقافة عمل منتج لدى القوى العاملة المواطنة[١] متاح في:

http://www.kacnd.org

٤- إيجابيات عمليات توطين الوظائف على الاقتصاد السعودي:

- تحقيق الأهداف الوطنية بأقل قدر من المهارات الوافدة وتعويد المواطن على ضرورة زيادة إنتاجيته ومساهمته في تحقيق هذه الأهداف عن طريق تحفيز الاقتصاد الوطني على زيادة الاستخدام والانتفاع بشكل يحقق الكفاءة الاقتصادية للكوادر الوطنية، وبالتالي يؤدي التوطين إلى زيادة الاستقرار في النشاط الاقتصادي.

- استخدام شواغر في الهرم الوظيفي والمهني في الدولة بحيث يمكن شغلها عن طريق رفع الدرجة الوظيفية والمهنية لجزء من العمالة الوطنية الموجودة أساساً في سوق العمل المحلي عند المستويات الأدنى من الهرم مما يؤدي إلى زيادة

---

(١) . عبد الرحمن باعشن (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م) دور القطاع الخاص في تدريب وتوطين الوظائف: الإمكانيات والمتطلبات

الحوافز الإنتاجية.

- إحداث تغيير نسبي في النظرة إلى بعض الأعمال المهنية التي ارتبطت لفترة طويلة بنوعية معينة من العمالة الوافدة

- زيادة نسبة الطاقات البشرية الوطنية المؤهلة نتيجة لاكتساب الخبرة والتدريب على رأس العمل.

- من الأبعاد الإيجابية تفعيل مبدأ قيم العمل وهو من أهم العوامل التي تساعد في تنمية الموارد البشرية وإنتاجية العمل، والانضباط في العمل، وغرس القيم وتكريس مفاهيم الانتماء والمواطنة[١].

٥- مؤشرات التوطين العاطفي وتحقيق استراتيجية التوظيف عام ٢٠٢٥م:

لا يجب النظر إلى السعودة بمعيار العاطفة الوطنية، بل يجب دراستها من منطلق الأرقام والحقائق التي تشير بوضوح إلى تزايد أعداد الداخلين إلى سوق العمل، في نفس الوقت الذي تتقلص فيه فرص العمل. ومن ثم فمشكلة السعودة ذات شقين، الأول خلق فرص عمل جديدة لاستيعاب الداخلين الجدد في سوق العمل. والثاني البحث عن موارد بشرية مؤهلة وذات خبرة لشغل الوظائف التي تخلو من شاغليها سواء من المواطنين أو من غيرهم[٢]. ولذلك تشير الدراسة الحالية أنه لا بد من الربط بين سياسات التعليم والتدريب، وبين عمليات التوظيف وخلق فرص

---

(١) سميحة حسن عبد الله خياط (٢٠٠٦) برامج التدريب: وواقع توطين القطاع الصناعي الخاص في المملكة العربية السعودية

(٢) بندر محمد عبد الله العودة (٢٠٠٣) مدى فاعلية صندوق تنمية الموارد البشرية في دعم توطين الوظائف وانعكاساتها الأمنية

العمل ومحاولة استيعاب الباحثين عن عمل من ناحية أخرى. وبذلك تتم معالجة المشكلة الواضحة في المملكة ومعظم الدول العربية والنامية. إذ تتباعد خصائص خريجي منظومة التعليم الوطنية عن المواصفات المطلوبة في الموارد البشرية، التي تسعى عليها منظمات الأعمال وغيرها من الجهات الباحثة عن عاملين.

وحتى تتحقق استراتيجية التوظيف عام ٢٠٢٥م، فقد أصدر مجلس الوزراء استراتيجية التوظيف بعد أن تمت دراستها من قبل مجالس متخصصة أهمها المجلس الاقتصادي الأعلى، وهدف الاستراتيجية توظيف كل الشباب والفتيات بالمملكة مع حلول عام ٢٠٢٥م، ولكن التساؤل هنا ماذا لو فشلت هذه الاستراتيجية مثلما فشلت بعض الاستراتيجيات الأخرى، وعلى رأسها استراتيجية السعودة التي وضعتها وزارة العمل منذ عقود، ولا زالت البطالة في حالة تزايد خصوصـاً بين النساء.

ويشير عبد الحفيظ عبد الرحيم في كتابه "ديناميكيات توطين الوظائف في السعودية وبقية دول الخليج العربي" أن المملكة في حاجة إلى خلق سوق عمالة لا مجرد توظيف العمالة، وإعادة هيكلة القطاع الخاص حتى يتمكن من استيعاب هذا السوق الحر للتوظيف كبديل للقطاع الحكومي أو كمنافس له.

كما أشار إلى الأعمال الريادية التي بادرت بها شركة أرامكو وهو برنامج " واعد " الذي يهدف إلى تنمية وتمويل قطاع الأعمال الصغيرة والمتوسطة في السعودية،وهذا البرنامج هو إحدى الخطط الساعية إلى تعزيز الاقتصاد السعودي من خلال المساعدة في إيجاد فرص وظيفية للشباب السعوديين،وتوسيع القاعدة الصناعية في السعودية وتنويع مصادر الدخل التي فشلت الخطط التنموية في تحقيقها[١].

---

(١) Abdulhafid Abdulrahim Mahbob (2011) Dynamics of employment =

المحور الثاني

هيكلة التخصصات العلمية ودورها في ملائمة المخرجات التعليمية لسوق العمل السعودي وانعكاساتها على قضية توطين الوظائف

يواجه التعليم العالي في مطلع الألفية الثالثة، تحديات تفرضها عليه مجموعة من التحولات والتغيرات العالمية، من ترسيخ لمفهوم العولمة والتجارة الحرة والتكتلات الإقليمية وسرعة التواصل التقني والمعلوماتي. ولا يمكن فصل مثل هذه التحولات عن ما يواجه مؤسسات التعليم العالي في الوطن العربي من تحديات تتصل بالزيادات المخيفة في نسب بطالة الخريجين والتوجه نحو الخصخصة وانحسار دور القطاع الحكومي، وتدني مساهمة قطاع الإنتاج في شؤون التعليم العالي(١).

إن مشكلة البطالة لم تعد مشكلة حكومة بل أصبحت مسؤولية اجتماعية وأخلاقية تتطلب تضافر الجهود لحلها من خلال معالجة مسبباتها لأن البطالة هي نتيجة لخلل في أي من نشاطات المجتمع منها التعليمية والاقتصادية والعادات الاجتماعية والدينية، وأثبتت التجارب أن هناك فجوة بين مخرجات التعليم التي تمثل حجما كبيرا من سوق عرض العمالة ونوع فرص العمل التي تمثل جانب الطلب إضافة إلى الحاجة لتأهيل من لم يستطيعوا الحصول على مؤهلات دراسية لتمكينهم من الحصول على فرص العمل، وآثرت العادات الاجتماعية العربية إلى الحيلولة من ممارسة مهن خدمية مما أدى إلى إشغاله بالعمالة الأجنبية، وأثرت خصخصة عدد من القطاعات الإنتاجية والخدمية إلى تقليص دور القطاع العام

=

Localization in Saudi Arabia and the rest of the Arab Gulf, E-Kutub

(١) . عبد الله بو بطانة (٢٠٠١م) تفعيل التعاون بين التعليم العالي وقطاع الأعمال

لاستيعاب عمالة جديدة إضافة إلى زيادة عدد الباحثين عن العمل بسبب عدم قدرة القطاع الخاص العربي على التشغيل للعمالة العربية بمعدلات كبيرة وميله لاتجاه كثافة رأس المال أكثر من كثافة العمالة في قطاعي الإنتاج والخدمات وبسبب ضعف مخرجات التعليم تعاظم حجم العمالة الأجنبية خصوصا في الدول العربية ذات الاستثمارات الكبيرة مثل دول الخليج العربي(١).

وتمثل مشكلة البطالة وتوطين الوظائف للقوى العاملة الوطنية بالمملكة واحدة من أهم القضايا التي تشغل القائمين على أمر توظيف الشباب. والبطالة قضية معقدة لا يوجد لها سبب وحيد يمكن الاعتماد عليه لتفسير البطالة بالمملكة، وبخاصة أن الاقتصاد السعودي يستوعب حاليا ملايين الأجانب في مختلف المجالات الوظيفية. ولعل هذا ما دفع دراسات عديدة إلى تفسير البطالة من خلال نوعية مخرجات التعليم العالي ومدى توافقها مع متطلبات واحتياجات سوق العمل(٢).

وقد أرجعت دراسة الدكتور محروس غبان أسباب البطالة إلى ضعف مواءمة مخرجات التعليم مع احتياجات سوق العمل. حيث تتراوح نسبة الخريجين من التخصصات النظرية ما بين (٨٠- ٨٥٪)، مقابل (١٥-٢٠٪) للتخصصات العملية المطلوبة في سوق العمل. إضافة إلى ذلك فقد فشل النظام التعليمي في غرس مهارات المبادرة والابتكار المطلوبة في سوق العمل، كما أرجعتها إلى النظرة

---

(١) . على خليل إبراهيم التميمي (٢٠٠٩) دور قطاع التشغيل ومنظمات المجتمع المدني في دعم مؤسسات التعليم والتدريب المهني والتقني، دورة مخططي التشغيل

(٢) . منير مطني العتيبي (٢٠١٠) مدى ملاءمة مخرجات التعليم العالي لاحتياجات سوق العمل السعودي: دراسات تحليلية

الدونية لبعض المهن من قبل المجتمع[١].

وهذا ما جعل وزارة التعليم العالي تكشف عن استراتيجية جديدة أعدتها تستهدف إعادة هيكلة التخصصات الجامعية لتقليل نسب البطالة ودعم سوق العمل. وقال مصدر مسئول في الوزارة إن الاستراتيجية تهدف إلى ترشيد القبول في التخصصات التي يقل الطلب عليها في سوق العمل وبرامج التنمية في مختلف الجامعات السعودية، مع ربط برامج التوسع في التعليم العالي بالتركيز على البرامج والتخصصات ذات الطلب العالي في سوق العمل، بعد أن اتضح ضرورة إعادة هيكلة التخصصات للطلاب المستجدين في التعليم العالي.

www.mohe.gov.sa/ar/news/Pages/News151.aspx

وأصبحت هذه العملية تعرف، في أدبيات علم الإدارة، بمصطلح (إعادة الهيكلة (Restructure)، وذلك وفق معيارية ومؤشرات الفاعلية والكفاءة والإنتاجية والجودة، ومفاهيم اقتصاديات التعليم والمعرفة[٢].

فالتوسع الكمي غير المحسوب في إنشاء مؤسسات التعليم العالي قد أصاب بعض المؤسسات الجامعية بالتضخم واستنزاف الموارد المالية ونمطية في الوظيفة التعليمية والمحتوى المعرفي لرسالة الجامعة، كما أن تكرار الكليات والأقسام قلّل من التنوع وأخل بالتوازن بين التخصصات وضاعف من الإنفاق، هذا إلى جانب وجود ميل كبير نحو دراسة الإنسانيات في المملكة، وضعف في التوجه نحو تخصصات مهمة مثل التخصصات الطبية والهندسية والعلوم الطبيعية، فغالبية

---

(١) . محروس غبان (٢٠٠٤) البطالة: الأسباب وطرق المعالجة

(٢) . عبد الوهاب راوح (٢٠١٠) إعادة هيكلة بعض وظائف مؤسسات التعليم العالي في الوطن العربي: مراجعة في سياق مطالب اقتصاديات التعليم وفرص العولمة

الطلبة تلتحق بالعلوم الإنسانية والاجتماعية. ومشكلة التعليم العالي الآن في البلدان العربية لا تكمن في توفر ووجود مثل هذه المؤسسات، ولكن في نوعتها كمؤسسات متدنية الكفاءة، قليلة الإنتاجية المعرفية، وضعيفة العائد الاجتماعي[١].

وهذا يؤكد أن توزيع التخصصات في التعليم العالي في المملكة يحتاج إلى مراجعة وإعادة نظر، حتى تتمكن مؤسسات التعليم العالي من تلبية حاجات سوق العمل، ومن ثم تقليل معدلات البطالة. وأنه سيكون من الضروري مراجعة هيكلية توزيع الطلاب في التعليم العالي بين التعليم العالي الجامعي ودون الجامعي، خاصة أن احتياجات التنمية تتطلب اهتمامًا أكبر في تخصصات ذات طابع عملي وتقني ومهني، التي يمكن تلبيتها من خلال برامج الدبلوم المتوسط[٢].

وتشير نتائج دراسة أوفرتون لتحجيم البطالة وإيجاد فرص وظيفية لشباب الخريجين إلى امتلاك هؤلاء الشباب الباحثين عن فرصة عمل لمجموعة من المهارات الأساسية، هذا إلى جانب ضرورة التعاون بين المؤسسات التعليمية والتدريبية وسوق العمل، للعمل على أهمية تحديث المناهج، وإعادة هيكلتها بصورة مستمرة لمواءمة التغير السريع في سوق العمل والاقتصاد بصورة عامة[٣] غير أن مؤسسة التعليم العالي العربية أصبحت، لاعتبارات محلية داخلية وعالمية معرفية وإدارية... أصبحت بحاجة إلى مراجعة تتجاوز مفردات مساقات أقسامها أو تلك المساقات، حذفًا أو إضافة، على أهميتها لتطال تلك المراجعة بعض الوحدات الأكاديمية نفسها ممثلة في الأقسام والكليات نفسها باعتبارها الأوعية المؤسسية لحمل الرسالة العلمية المراد بها مواجهة تلك التحولات) وهو ما نعنيه بمطالب

---

(١) . نادر فرجاني (٢٠٠٥) التعليم العالي والتنمية في البلدان العربية

(٢) عدنان عبد الله الشيحه،. 2007

(٣) Overtoom, C. (2000) Employability Skills: An Update

التنوع (كما أن تسارع تلك التحولات يقتضي أن تكون المنظومة الإجرائية لمؤسسات التعليم العالي متسمة بـ "التكيف " مع تلك السرعة،) وهو ما نعنيه بمطالب المرونة (ليصبح التنوّع مستهدفاً المحتوى المعرفي للمؤسّسة، وتصبح المرونة مستهدفة إدارة ذلك المحتوى[١].

وتؤكد الدراسة الحالية أن القيمة المرجوة من إعادة الهيكلة، هدفها الاستراتيجي يتمثل في تطوير نسق التعليم العالي القائم سعياً نحو رفع كفاءة استغلال الموارد المالية والبشرية في مؤسسات التعليم العالي وفي رفع كفاءتها وإنتاجيتها. فمع مراعاة التنوع في الكليات والأقسام من شأنه أن يؤدي إلى تجنب التكرار النمطي لهياكل مؤسسات التعليم العالي، وفي التخصصات العلمية من شأنه أن يحول دون الدوران حول تخصصات محددة ومعزولة عن مواكبة الجديد في المعرفة والتغيرات والتحولات المحلية والعالمية.

ويتطلب ذلك وضع خطط متوسطة المدى وبعيدة لترشيد التعليم العالي من شأنها أن تقنع المسئولين، ضرورة اعتبار برامج إصلاح التعليم العالي من المهام الأولية والحيوية لدى الحكومة، ذلك أنه من السهل طرح الرغبات في إلغاء بعض الكليات المكررة التي تمثل عبئاً وهدراً للموارد المالية.

ويشير عبد الوهاب راوح أن ذلك يستلزم إعداد استراتيجية عمل شاملة، تساعد على إيجاد تعليم عالٍ داعم للأسواق، يمتاز بالديناميكية والإنتاجية والجودة... ويدفع بمسيرة التنمية على أن تضع تلك الاستراتيجية في اعتبارها انعكاسات إعادة الهيكلة على الإدارة المستقبلية لقطاع التعليم العالي وانعكاسات

---

(١) . عبد الوهاب راوح (٢٠١٠) إعادة هيكلة بعض وظائف مؤسسات التعليم العالي في الوطن العربي: مراجعة في سياق مطالب اقتصاديات التعليم وفرص العولمة

تلك الإعادة على المسائل المتصلة بتكاليف توجهاتها ومقترحاتها[١].

كما يستلزم ذلك بالضرورة أيضـًا مراجعة الخطط والمناهج والبرامج الدراسية دوريًا في ضوء ربط العملية التعليمية بجودة المخرجات، فإن ذلك سوف يرسم مستقبل الجامعة على المستوى التنافسي العالمي، ويؤدي إلى تطوير نوعية مخرجات التعليم العالي أكاديميًا وتقنيًا، وزيادة نسبة المرونة في البرامج العلمية بمؤسسات التعليم العالي، وإكمال التقويم والاعتماد الأكاديمي بكل ما يتطلبه من تجهيزات[٢].

كما تشير خديجة الصبان في ورقتها البحثية (إصلاح التعليم) إلى الوقوف عند عدد من الوسائل والآليات التي يُساعد الأخذ بها على ردم الفجوة بين مخرجات التعليم ومتطلبات سوق العمل، وردم تلك الفجوة هو المدخل لحل كثير من القضايا التي يعاني منها المجتمع السعودي بجميع فئاته، والشباب في مقدمتها.[٣]

ويمكن تقديم عدد من المقترحات لتحقيق المواءمة بين مخرجات التعليم العالي ومتطلبات سوق العمل، والتي تتمثل فيما يلي:

- تركيز الجامعات ومؤسسات التعليم العالي على بحوث احتمالات التغير وتوقعاته، مثل تغير السكان، الأوضاع الاقتصادية، التغيرات المجتمعية، التغيرات في مجال الصناعة والتقنية وأخذ ذلك في الاعتبار.
- تكثيف الاستثمار الرشيد في التعليم العالي والبحث العلمي وتشجيع المبادرات الرامية إلى بناء اقتصاد قائم على المعرفة.

---

(١) . عبد الوهاب راوح (٢٠١٠) إعادة هيكلة بعض وظائف مؤسسات التعليم العالي في الوطن العربي: مراجعة في سياق مطالب اقتصاديات التعليم وفرص العولمة

(٢) . صحيفة مباشر العربية، الجمعة 30 سبتمبر2011 م متاح في www.mubasheer.com

(٣) . خديجة الصبان) ١٤٢٩هـ (الملاءمة بين مخرجات التعليم ومتطلبات سوق العمل

- العناية بالتعليم العالي التقني والمهني لإعداد أطر متخصصة ومؤهلة، تستجيب لمتطلبات مجتمع المعرفة.
- التوسع في ربط الجامعات والمكتبات والمؤسسات البحثية العربية إلكترونياً، وتحقيق التواصل الفعال لها مع مثيلاتها، على المستويين الإقليمي والعالمي.
- الاستثمار في البحث العلمي، عبر منح الحوافز والمزايا المادية والمعنوية.
- العمل على نشر استخدام الحاسوب والانترنيت، والمسارعة في تطبيق نظام الإدارة الإلكترونية في جميع مؤسسات التعليم العالي.
- مراجعة برامج الجامعات والكليات ومناهجها وتحسينها وتطويرها؛ لتصبح أكثر التصاقاً بحاجات الطلاب واحتياجات المجتمع، ولتسهم في تنمية مهارات الطلاب وتنمية قدراتهم الإبداعية الابتكارية وتقوية ثقتهم بأنفسهم وإعدادهم للعمل المنتج.
- تفعيل الحوار وتعزيز التعاون والتنسيق بين الجامعات والجهات ذات الاختصاص بسوق العمل، وذلك لوضع الخطط والسياسات والاستراتيجيات التي تحقق التكامل وتخدم مطالب التنمية وتساعد في استحداث التخصصات المطلوبة وتطوير البرامج والمناهج التعليمية.
- مراجعة الجامعات للتخصصات والبرامج والمناهج التعليمية التي تقدمها مراجعة دورية في ضوء رؤية مستقبلية للحاجات التنموية ومطالب سوق العمل.
- تطوير محتويات البرامج التعليمية لتكون متوافقة لطبيعة الأهداف التي ينشدها المجتمع، ويفرضها الواقع المعاصر والتوقعات المستقبلية؛ وهو ما يمكن تحقيقه عن طريق إعادة النظر في محتوى البرامج الحالية وتجديده ليتوافق مع ظروف ومعطيات العصر، ويتواءم مع ما فيه من مستجدات ومتغيرات، بحيث لا

يتعارض مع ثوابت المجتمع ومبادئه.

- وضع رؤية واضحة لدور المرأة في التنمية وعلاقتها بفرص التحاقها بالتعليم العالي، ومخرجاته.

- دعم التخصصات الحديثة التي تحقق التوافق بين التعليم وحاجات المجتمع ممثلا في قطاعات الأعمال والمؤسسات الإنتاجية، وتبني نظام تقديم برامج تعليمية مشتركة مع الجامعات المتميزة بالخارج من أجل منح درجات علمية مشتركة، وخاصة على مستوى الماجستير والدكتوراه، وبما يكفل الجودة والتميز.

- التأكيد على أن التعليم العالي ليس عملية خدمية ولكنه عملية إنتاجية، وأنه يعطي مخرجات إنتاجية لها مردود اقتصادي واضح على كافة مستويات الحياة العامة[١].

المحور الثالث

التحديات التي تواجه التعليم العالي بالمملكة وتغيير مساره بين الكفاءة الداخلية والخارجية لموائمة مخرجاته لسوق العمل السعودي

١ - مقدمة:

يسهم التعليم العالي في إعداد الفرد القادر على مواكبة التقدم التكنولوجي للقيام بدور إيجابي في الخطط التنموية التي يسعى المجتمع إلى تحقيقها.كما يقوم على توفير القوى البشرية الماهرة والمتخصصة التي تتطلبها خطط التنمية بالمملكة، وقد سعت مؤسسات التعليم العالي إلى التوسع في مدخلاتها لتحقيق تزايد مستمر في

---

(١) صالحة عبد الله عيسان (٢٠٠٦) التوافق بين مخرجات التعليم العالي ومتطلبات التنمية، بحث مقدم للورشة الإقليمية حول استجابة التعليم لمتطلبات التنمية الاجتماعية

عدد خريجيها ليشغلوا مواقع مختلفة في قطاعات الإنتاج والخدمات الحكومية والأهلية[١]

ونظام التعليم العالي في المملكة العربية السعودية كان منذ نشأته حريصاً على تفعيل دوره في تحقيق التنمية الوطنية، والاستجابة لمتطلبات التنمية الشاملة، ويتضح ذلك من خلال التوسع في إنشاء مؤسسات التعليم العالي وتنويع التخصصات التي تقدمها[٢]

وعلى الرغم من ذلك " لا تزال مؤسسات التعليم العالي غير قادرة على ربط سياسات القبول والالتحاق بمؤسسات التعليم العالي باحتياجات سوق العمل من الوظائف، وتحقيق المواءمة بين التخصصات المتاحة في هذه المؤسسات ونظيراتها المطلوبة في سوق العمل "[٣]

وبالرغم من ارتفاع معدلات الإنفاق على التعليم لم تتمكن المؤسسات التعليمية من الارتقاء بنوعية التعليم لمواكبة التطور النوعي في أسواق العمل واستجابة مخرجات التعليم لها، وذلك من خلال ضرورة الاهتمام برفع مستويات المهارة والمعرفة اللازمة لزيادة الإنتاجية والقدرة التنافسية[٤].

وقد بين تقرير المؤتمر التاسع للوزراء المسئولين عن التعليم العالي والبحث

---

(١) . وزارة التعليم العالي (٢٠٠٣م). التقرير الوطني عن التعليم العالي في المملكة العربية السعودية ١٤٢٤هـ–٢٠٠٣م

(٢) وزارة التعليم العالي (٢٠٠٠م). التقرير الوطني الشامل عن التعليم العالي في المملكة العربية السعودية

(٣) . سعد عبد الله الزهراني (١٤٢٣هـ). مواءمة التعليم العالي السعودي لاحتياجات التنمية الوطنية من القوى العاملة وانعكاساتها الاقتصادية والاجتماعية والأمنية

(٤) . الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، التقرير الاقتصادي العربي الموحد، ٢٠٠٣

العلمي في الوطن العربي أسباب ضعف فاعلية منظومة التعليم العالي، التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

- أخطاء في أساليب القبول في التعليم العالي، وفي تقييم الدارسين.
- تبعية للعالم الخارجي في الهموم البحثية، وفي الأمثلة والتطبيقات في المادة.
- تراجع مستوى الأساتذة والمدربين والمادة التعليمية.
- هيمنة الدولة والحكومة، مع ضعف توفر المحاسبية المجتمعية.
- ضعف التمويل والإمكانات.
- تراجع في بعض مؤشرات تكافؤ الفرص أمام الدارسين، وتراجع استهداف التنافسية على المستوى العالمي.
- تدني مستوى الحرية الأكاديمية.
- ضعف في مستوى وجودة عناصر مدخلات منظومة التعليم العالي[١].

٢ - جودة التعليم العالي:

تعرف جودة التعليم العالي والجامعي بالقدرة على جعله ملائماً من حيث دوره ومكانته في المجتمع، ومهامه التعليمية والبحثية والخدمية والإنتاجية، وعلاقته بالدولة والعالم، والتمويل العام وتفاعله مع مستويات التعليم انطلاقاً من حاجة الاقتصاديات الحديثة إلى خريجين قادرين على تطوير معارفهم باستمرار، والتحلي بصفات الباحثين وأصحاب العمل في سوق متغير ومتنامي التطوير ([٢].

(١) . المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (١٩٩٨) نحو تطوير واقع تكوين المعلم في الوطن العربي في ضؤ المتغيرات والتجارب العالمية

(٢) . محمد نعمان نوفل (١٩٩٥) مأزق سياسات التعليم العالي في ظل توجيهات التنمية

هذا بالإضافة إلى الاعتماد العالمي على المعرفة والمعلومات، والثورة العلمية التي تجبر الأفراد على تجديد معلوماتهم وتنوع تخصصاتهم واكتساب العديد من المهارات والقدرات.

ويتم تقويم الأداء الجامعي من خلال قياس الكفاءة والفاعلية في مؤسسات التعليم الجامعي، إذ تتعلق الكفاءة في الجامعات والكليات بالعمليات وقدرتها على ضبطها وتطويرها، أما الفاعلية فتتعلق بنوع المخرجات التي تؤثر على العالم الخارجي. وهناك جانبان لكفاءة مؤسسات التعليم العالي عامة، هما (:[1].)

- جانب الكفاية الداخلية: وتتمثل في قدرتها على إعداد أكبر عدد من المخرجات نسبة إلى المدخلات مع ملائمة نوعية المخرجات للمواصفات الموضوعة، وتوفير الموارد البشرية اللازمة للقيام بهذه الأعباء.
- جانب الكفاية الخارجية: وتتمثل في قدرتها على تزويد المتخرجين بالمهارات والمؤهلات والخبرات التي تمكنهم من أداء المهمات الموكلة لهم في مواقع العمل بجدارة، وهذا يعني التوافق بين عمليات الإعداد وبين حاجات العمل من المهارات المطلوبة.

وبما أن الجودة تشكل عاملاً مهمـاً يسير جنبـاً إلى جنب مع التوسع في التعليم العالي، فقد تعاملت وزارة التعليم العالي مع قضية الجودة من بعدين مهمين، أولهما: رفع الكفاءة الداخلية للجامعات عن طريق ضمان جودة مدخلات التعليم الجامعي، وذلك من خلال إنشاء المركز الوطني للقياس والتقويم في التعليم العالي عام ٢٠٠٠م، الذي أسهم رغم قصر المدة التي مرت على إنشائه في تطوير معايير القبول في الجامعات المختلفة وساعد على تحسين مدخلاتها. والبعد الثاني:

---

(١) . منير محمد سليمان عبد الرحيم (١٩٩٣)، الفاعلية التنظيمية للجامعات الرسمية في الأردن

هو رفع الكفاية الخارجية للجامعات عن طريق ضبط المخرجات والتحقق من جودتها، من خلال إنشاء الهيئة الوطنية للتقويم والاعتماد الأكاديمي عام ٢٠٠٣ لتكون الجهة المسئولة عن شؤون الاعتماد الأكاديمي وضمان الجودة في مؤسسات التعليم العالي فوق الثانوي ([١]).

وقد سعت وزارة التعليم العالي لتحقيق متطلبات خطة التنمية الثامنة للمملكة والتي ركزت على دعم وتشجيع البحث العلمي والتطور التقني لتعزيز كفاءة الاقتصاد الوطني، والتوجه نحو اقتصاد المعرفة من خلال مشروع مبادرة " مراكز التميز البحثي " www.asharqalawsat.com

٣ - التحديات التي تواجه التعليم العالي في المملكة العربية السعودية:

على الرغم من التطور المشهود الذي يمر به التعليم العالي في وقتنا الحاضر، إلا أنه يواجه العديد من المشكلات والتحديات نتيجة للمتغيرات العلمية والتقنية والاجتماعية وما يتطلبه من تطوير التعليم العالي ليصبح أكثر ملائمة للمتطلبات الاجتماعية والاقتصادية بما في ذلك حاجات التعليم قبل الجامعي، ومن أهم هذه المشكلات ما يلي:([٢]).

- ضعف العلاقة بين التعليم العالي والتنمية.
- النمطية في مؤسسات التعليم العالي.
- تعدد جهات الإشراف على التعليم العالي.
- الاهتمام بالكم على حساب الكيف.

---

(١) . وزارة التعليم العالي (١٤٢٨) التعليم العالي في المملكة العربية السعودية

(٢) . حمدان الغامدي، ونورالدين عبدالجواد (١٤٢٢) تطور نظام التعليم في المملكة

حيث إن السائد هو اتباع استراتيجية النمو الكمي، وهي استراتيجية لم تف بحاجات التعليم الكمية، ولم تبق على نوعية التعليم وجودته، وكذلك عدم مرونة هيكل التعليم وبنيته، وإن الجهود المبذولة والسياسات المطبقة حديثًا يتوقع أن تسهم في التغلب على هذه المشكلة ولكن على المدى البعيد وليس القريب.

هذا بالإضافة إلى تحديات العولمة، وانخفاض معدل الكفاءة الداخلية والخارجية للجامعات، وعدم وضوح السياسية التعليمية في المرحلة الجامعية، وزيادة الإقبال على التعليم العالي ونقص الإمكانات، وغيرها من القضايا المهمة.

٤ - ضعف العلاقة بين التعليم العالي واحتياجات خطط التنمية:

تعد مؤسسات التعليم العالي مؤسسات للتنمية الاجتماعية متعددة الأغراض، فهي تسهم بأبحاثها في حل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والبيئية ومن خلال إعداد الكوادر المؤهلة للنهوض بالمجتمع.

ورغم ذلك فان هناك قصورا في الموائمة بين مخرجات التعليم العالي واحتياجات خطط التنمية، وذلك من خلال عدم توافق حاجات سوق العمل وبين ما تقدمه مؤسسات التعليم العالي، مما أخرج البطالة الصريحة أو المقنعة، خاصة في مجالات معينة كمـًا وكيفـًا كما يحتاج إليها سوق العمل[١].

واعتبرت خطة التنمية الثامنة ١٤٢٥-١٤٣٠هـ، قضية مواءمة مخرجات التعليم من أبرز قضايا التنمية بالمملكة، مما يتطلب تطوير الكفاءة الخارجية لنظام التعليم العالي. ولذلك وضعت ضمن سياسات الخطة سياسة تطوير نظم مؤسسات التعليم العالي ومناهجها وبرامجها، بما يتفق ومتطلبات واحتياجات سوق العمل،

---

(١) حمدان الغامدي، ونورالدين عبدالجواد (١٤٢٢) تطور نظام التعليم في المملكة

كما ضمت سياسة الخطة أيضـًا إعداد نموذج مرجعي للجامعات وتطبيقه، يعمل على توافق البرامج المتوفرة بمؤسسات التعليم العالي حاليـًا مع متطلبات التنمية الاقتصادية والاجتماعية واحتياجات سوق العمل[١].

وفي هذا الإطار توصلت دراسة النفوري ٢٠٠٧م إلى مجموعة من الحقائق السلبية التي تبين قصور الجامعات السعودية في إنتاج كفاءات من شأنها إثراء الاقتصاد السعودي، حيث أوضحت الدراسة أن مخرجات التعليم العالي تقود الطلاب نحو الوظائف الحكومية وذلك بنسبة ٩٣٪ من عينة الدراسة التي أجريت على ٢٥٦ طالبا من طلاب جامعة الملك فهد للبترول والمعادن. (www.asharqalawsat.com).

إن القراءات والرؤى المستقبلية التي سوف يتم استنتاجها، سوف تسهم في تحديد ملامح المرحلة المقبلة بصورة واضحة، وتساعد على هيكلة التعليم بما يتناسب مع احتياجات سوق العمل المتوقعة، ويتم ذلك من خلال تسليم هذه الاحتياجات بشكلها الكامل إلى نظام التعليم، لتأهيل الكوادر الوطنية بالمهارات والإعداد التي يتطلبها المستقبل، وحتى يتمكن التعليم العالي من تحديد أعداد المعاهد والجامعات والتخصصات التي تلبي تطلعات المرحلة المقبلة، وتنعكس بالتالي على توطين الفرص الوظيفية وتحقيق مواءمة المخرجات مع سوق العمل السعودي.

٥ - التنسيق بين سياسات التعليم ومخرجاته واحتياجات سوق العمل:

من الواضح من خلال الدراسات والمشاهدات في هذا المجال أنه يوجد غياب في التنسيق بين سياسات التعليم ومخرجاته واحتياجات سوق العمل السعودي حيث أن مخرجات التعليم العالي لا تتواءم مع احتياجات سوق العمل في

(١) . وزارة الاقتصاد والتخطيط (٢٠٠٥). وثيقة خطة التنمية الثامنة.

المملكة، فالمناهج التعليمية والتخصصات العلمية لا تلبي احتياجات سوق العمل من التخصصات الفنية والتطبيقية، كما أن سوق العمل السعودي لا يشجع تشغيل خريجي الجامعات السعودية للعوامل التالية:

- عدم إلمام خريجي الجامعات باللغة الإنجليزية ومهارات الحاسب الآلي.
- المناهج التعليمية لا تتناسب واحتياجات سوق العمل.
- عدم توافر الخبرات والكفايات لدى خريجي الجامعات السعودية.
- الخريج السعودي ما يزال يفضل الأعمال الإدارية غير الميدانية.

والملاحظ لسوق العمل السعودي يجد أن هناك صعوبة في استيعاب خريجي مؤسسات التعليم العالي، وهذا ما تشير إليه توقعات نمو القوى العاملة الوطنية المستقبلية من جهة، والتوجهات الاقتصادية من جهة أخرى، وقد يرجع ذلك إلى أن التعليم في المملكة ما زال يركز على منح الشهادات أكثر من تركيزه على اكتساب المهارات وتحقيق الذات(١).

وقد اقترحت دراسة عادل الدوسري لحل مشكلة عدم مواءمة مخرجات نظام التعليم والتدريب لمتطلبات سوق العمل في قطاعيه العام والخاص إلى مرحلتين:

- المرحلة الأولى: التحكم في كم ونوع الطلبة الذين يتم قبولهم في البرامج التعليمية في الجامعات بحيث يتم القبول في ضوء متطلبات سوق العمل المستقبلية.

- المرحلة الثانية: إيجاد وسائل وطرق وبرامج لإعادة تأهيل الخريجين الذين لم يجدوا فرص عمل في التخصصات التي تخرجوا منها بعد إكمالهم لمتطلباتها، فيتم إعادة تأهيلهم لكي يجدوا فرصاً في سوق العمل(٢).

---

(١) . سعيد سعيد ناصر حمدان (٢٠٠٦) بطالة المتعلمين وتحديات سوق العمل السعودي في ظل تحولات العولمة: رؤية اجتماعية تحليلية.

(٢) Al Dosary, A.S. and Nahiduzzaman, K.M. (2010) 'A futuristic discourse =

المحور الرابع
توطين الفرص الوظيفية بالقطاع الخاص... توجه استراتيجي في الخطط التنموية السعودية

١ - مقدمة:

يمثل القطاع الخاص المحرك الأساسي لمسيرة التنمية الاقتصادية الوطنية، ومساهمـًا رئيسيـًا في توفير الوظائف للمواطنين من خلال دوره في التخفيف من حده المشكلات الاجتماعية، نتيجة التعطل وخلق استقرار اجتماعي أسري من خلال إتاحة الاستقرار الوظيفي والنفسي للمواطن السعودي.

ويحاول القطاع الخاص جاهداً مع التحديات التي تواجهه ورغم مساندة الدولة له من خلال تهيئة المناخ الاستثماري؛ ليقوم بدوره الحيوي في استيعاب العمالة السعودية وبخاصة الشباب، إلا أن التحديات تقف حجر عثرة أمامه رغم الجهود التي يبذلها من خلق الفرص للشباب تتراوح بين تقديم منح التعليم للمتفوقين من الطلبة من خلال التدريب، وتمويل المشاريع الصغيرة للشباب المتحمس من أجل المساهمة في خلق وظائف تساهم على تحفيز الشباب للعمل بالقطاع الخاص؛ لمواكبة وتعزيز مجتمع المعلوماتية.

ومن الجهود التي يقوم بها القطاع الخاص السعودي، على اعتبار أنه شريك أساسي وفعال، وله دور ريادي في بناء مجتمع المعرفة الرقمي، وبالتالي تنمية الموارد البشرية التوجه نحو مشاريع التوظيف الذاتي ودعم وتشجيع المؤسسات الصغيرة والمتوسطة وما يدعمه من تحسين مستويات برامج التدريب والتأهيل

=

of higher education system linkages with the labor markets in the Kingdom of Saudi Arabia

المهني قبل أو أثناء العمل لتطوير المهارات وزيادة الانتماء للمؤسسة والالتزام بسلوكيات العمل وأخلاقه كذلك من خلال دورات وورش العمل التنشيطية لنشر ثقافة العمل التي تحفز الشباب السعودي على الالتحاق بمؤسسات القطاع الخاص، وتنمية قدراته ومتابعة نموه مهنياً وذلك عن طريق تأهيله وتدريبه وتوفير الخدمات وفرص العمل، ورفع مستوي معيشته، بما يضمن قدرته على النهوض بأعباء التنمية باعتباره المحرك الرئيس لها والمستهدف من برامجها، وذلك ينعكس بدوره على تسريع حركة النهضة الاقتصادية للمجتمع السعودي والذي يتجه بقوة نحو اقتصاد المعرفة(١).

إن دور القطاع الخاص لا يقتصر فقط على استيعاب المواطنين، وإنما لا بد أن يكون مشجعاً ومحفزاً ومطوراً لقدراتهم وخبراتهم حتى يقف المواطن على أرض صلبة تعينه على الوقوف بثقة أمام التحديات التي تواجهه، لأن الموظف حتى ينتج ويتميز يحتاج إلى تطوير ومسار وظيفي واضح، يعينه على قيادة دفة القطاع الخاص في المستقبل، وبالإضافة إلى ذلك فإن من التحديات الأخرى التي يواجهها القطاع الخاص هي قناعات بعض مؤسساته بأهمية التوطين والتي يجب أن تكون نابعة من المسؤولية وليس درء المسؤولية، وكثير من الشركات اليوم تحاول أن تدرأ المسؤولية عن نفسها، بتعيين عدد من المواطنين حتى تزيد من نسبة التوطين، من دون فهم واضح لمعنى التوطين، والإيمان بأنه رافد من روافد الاقتصاد الوطني، ودعم تنافسية الدولة؟

http://www.darussalam.ae/print.asp?contentId=709

---

(١) . ناريمان إسماعيل متولي (٢٠١٢) القطاع الخاص ودوره في بناء مجتمع المعرفة في المملكة العربية السعودية بتوفير مجالات العمل والتوظيف: الواقع والتحديات

ويعد التوطين في القطاع الخاص مطلباً وضرورة ملحة لمشاركة المواطنين في دفع عجلة التنمية الاقتصادية، وشحذ همم المواطنين وتحفيزها نحو هذا القطاع، باعتباره إحدى الركائز الأساسية على أرض المملكة وضرورة إيجاد حلول جذرية وسريعة في سبيل تفعيل دور المواطن في القطاع الخاص، وتقليص الفجوة بين التعليم وسوق العمل، وإيجاد جهة رقابية تتابع استجابة كافة المؤسسات والشركات الخاصة لمبادرة التوطين.

٢ - توفير وتوطين الوظائف هدفاً للأمن الوطني والبعد الاقتصادي:

يشير فواز العلمي أن الإخفاق في توطين الوظائف ناجم عن تراجع النظام المؤسساتي لبيئة العمل وهيكلة مخرجات التعليم وجودة البنية التقنية وفقدان الميزة التنافسية لأسواقنا المفتوحة.

حيث يذكر بأن الأمر لا يحتاج لخبير اقتصادي أو عالم فيزيائي لمعرفة أسباب تدني نسبة العمالة الوطنية في القطاع الخاص بدولنا الخليجية، فالدول التي تنجح في تنظيم عمالتها الوافدة وترفع مستوى تعليم أبنائها وتتنافس على توجيه مخرجات جامعاتها ومعاهدها، تفوز دائماً بالنصيب الأكبر في توطين وظائفها، لتشكل عمالتها الوطنية النسبة العظمى من إجمالي العاملين في كافة قطاعاتها الاقتصادية.

ويشير العلمي أن الإخفاق الأول نتج بسبب تراجع النظام المؤسساتي لبيئة العمل وهيكلة مخرجات التعليم وجودة البنية التقنية وفقدان الميزة التنافسية.

-أما الإخفاق الثاني فقد جاء بسبب افتقارنا للنتائج الإبداعية وكفاءة الابتكار

وبراعة التطوير[١].

وفي تقرير البنك الدولي السنوي الأخير بعنوان "التنمية في العالم ٢٠١٣"، أكد البنك الدولي أن توفير الوظائف وفرص العمل يشكل الركيزة الأساسية للتنمية الإنسانية في كافة الدول، حيث يتجاوز مردودها في الدول النامية أكثر مما تدره هذه الدول من دخل ناتج عن النفط والغاز.

وأشار التقرير إلى أهمية توفير الوظائف للحد من الفقر وازدهار الاقتصاد وتخفيف حدة أعمال العنف لدى العاطلين. كما شدد التقرير على دور القطاع الخاص التنموي في توفير الوظائف لتحقيق أقصى فائدة للتنمية وأكثر فاعلية للنمو. في دول العالم الأول ترتفع مساهمة القطاع الخاص في الناتج القومي إلى ٧٠٪، لأنه يقوم بتوفير أكثر من ٩٠٪ من الوظائف وفي هذه الدول تنخفض معدلات الفقر. ويرى التقرير أن مستوى الكفاءة يزداد كلما أصبح الموظف المواطن أكثر إتقاناً لأعماله، فالوظيفة تبعث الأمل في الحياة وتنشر السلام والاستقرار. وفي القطاع الخاص توفر وظائف المواطنين المردود الإنمائي الأكبر لوطنهم، وترفع من مستويات دخلهم، وتساعد المدن والقرى على القيام بوظائفها التنموية بشكل أفضل، وتجعل لكل مواطن مصلحة حقيقية في الحفاظ على سلامة وطنه[٢].

ونحن اليوم في أمس الحاجة إلى تضافر جهود كافة القطاعات مع وزارة العمل لإعادة هيكلة التعليم وتوجيه مخرجاته لسوق العمل، والأخذ بتحديد الحد الأدنى للأجور لتشجيع المواطنين على العمل في مختلف الأنشطة، والحد من

---

(١) . فواز العلمي (٢٠١٣) إذا عرفنا الحقيقة فلن نلوم وزارة العمل

(٢) www.albankaldawli.org,2013

منافسة العمالة الوافدة الرخيصة. فالبطالة هي العدو الأخطر في جميع الدول العربية ومنها السعودية.

http://alphabeta.argaam.com/author/detail/32885

٣ - آليات وزارة العمل لتوطين الوظائف بالمبادرات والبرامج لتحقيق خطط السعودة:

في إطار جهود الوزارة وسعيها الحثيث لتعزيز آليات إدماج القوى العاملة الوطنية في سوق العمل وتوفير فرص التوظيف المناسبة لها، تم إطلاق العديد من البرامج والمبادرات والتنظيمات التي تدعم خطط السعودة والتأهيل والتدريب، ويمكن عرضها كالتالي:

أ) برنامج نطاقات:

جاء برنامج نطاقات كأبرز البرامج التنموية الموجهة للموارد البشرية الوطنية،في مايو ٢٠١١م لتنشيط سياسة السعودة، حيث يحرص البرنامج على إيجاد مجموعة متكاملة من الحوافز للمؤسسات التي تعمل على زيادة عدد السعوديين فيها، كما يحدد بوضوح العواقب التي تتعرض لها تلك الشركات التي لا تتمكن من تحقيق ذلك، وتهدف الوزارة من هذا البرنامج إلى استخدام معدلات توطين الوظائف كميزة تنافسية بين منشآت القطاع الخاص تؤهل المنشآت الملتزمة والواقعة داخل النطاق الأخضر من الحصول على حزمة من التسهيلات والمحفزات، مما يسهل من معاملاتها العمالية ويعطيها المرونة الكافية لتحقيق مستويات نمو متصاعدة، كما يهدف البرنامج إلى خلق قدر من التوازن بين مميزات التوظيف للعامل الوافد والعامل السعودي من خلال رفع تكلفة الاحتفاظ بالعمالة

الوافدة في المنشآت ذات معدلات التوطين المتدنية[١].

ب) **برنامج حافز:**

أطلقت الوزارة برنامج حافز دعما للباحثين عن العمل وتعزيز فرصهم في الحصول على الوظائف المناسبة، والذي لا يقتصر على تقديم الإعانة المالية الشهرية فقط، بل يوفر العديد من برامج التدريب والتأهيل، التي تساعد في صقل خبرات الشباب الباحث عن العمل، ومن ثم يصبحون على أتم الاستعداد لدخول سوق العمل، وتكمن أهميته في حصر الأعداد الحقيقية للباحثين عن العمل وتحديد فئاتهم، إضافة إلى توفير فرص وظيفية ملائمة لتخصصاتهم ومؤهلاتهم وتهدف خدمة التوظيف للمنشآت والشركات إلى توفير قاعدة بيانات عن العمالة الوطنية، وإتاحتها للشركات الراغبة في التوظيف لسد حاجة سوق العمل بالكوادر الوطنية الشابة المؤهلة مما سيسهم في تقديم بيانات أدق لدعم خطط تعالج موضوع البطالة على المدى الطويل، وقد تم إنشاء أكبر مركز اتصال على مستوى البرامج الحكومية للإجابة على استفسارات المتقدمين بتواجد ٦٠٠ موظف للرد على الاستفسارات تسلموا نحو ٧٠٠ ألف مكالمة، وهناك نحو عشرة آلاف مكالمة يوميا.

ج) **برنامج الجدارات:**

أطلقت الوزارة برنامج الجدارات الذي سيسهم في تقديم حلول جوهرية تتمثل في إمكانية نقل الموظفين إلى أعمال أخرى بعد الحصول على برامج تدريبية وتطويرية بعد تحديد ميول كل موظف، ليتم التأهيل المناسب حتى يصل الموظف إلى مرحلة الحصول على الحوافز والمكافآت التي سيتم رصدها للمتفوقين

---

(١) Ramady, M.A.(2012) Gulf Unemployment and government Policies: Prospects for the Saudi Labour quota or Nitaqat System

المبدعين في أعمالهم.

وتطبيقا لمبدأ العدالة والشفافية بين موظفيها، تتجه الوزارة لتنفيذ آلية الترقية بالمسابقة، حيث ستكون الترقيات متاحة لكل الموظفين بعد أن كانت غير متاحة، ومن أهم أهداف هذه الآلية اختيار الأشخاص الذين لديهم جدارات ومن ثم احتمالية تطويرهم لجدارات عالية، وهذا التوجه يؤكد على شفافية الوزارة وعدالتها في اختيار وترقية من يستحق.

د) المرصد الوطني:

وعلى غرار التجارب العربية والدولية لإيجاد قاعدة بيانات خاصة بسوق العمل والإسهام في تسريع عمليات التوظيف في الجهات الحكومية والقطاع الخاص أعلنت الوزارة عن إنشاء مرصد وطني خاص بسوق العمل، وهو أحد الاستراتيجيات التي تعمل عليها الوزارة من خلال مبادراتها التي أطلقتها أخيراً لإيجاد رؤية شاملة لأوضاع سوق العمل، بمشاركة جميع الجهات التي لها علاقة بصناعة الفرص الوظيفية في سوق العمل.

هـ) برنامج عمل (١٠١) و (١٠٢):

واهتماما بتطوير ومتابعة السياسات والأنظمة وتقديم خدمات عمالية مبتكرة وتحسين ظروف العمل، وفرت الوزارة لمنسوبيها (١٠) حقائب تدريبية من أهمها برنامج عمل ١٠١ الذي يشمل التوجهات الاستراتيجية، ومنهجية بطاقة قياس الأداء، إضافة إلى إطار القيم وإطار الجدارات، وخطة تطوير الذات، وبرنامج عمل ١٠٢ الذي يعنى بتطوير ومتابعة السياسات والأنظمة وتقديم خدمات عمالية مبتكرة، وتحسين ظروف العمل خلال التفتيش والتوجيه، وهذا من شأنه أن يهتم بالمرأة وذوي الاحتياجات الخاصة، وحماية الأجور، وبرنامج التعويضات، وهناك

أيضا ما يسمى بجسر التواصل البعيد ونظام التحفيز المتكامل الذي يشمل مبادرات التحفيز المادية والمعنوية، ثم الدورات التدريبية الاحترافية خارج المملكة.

كما أن هناك مبادرة أخرى تعنى بتطوير خدمة التوظيف للسعوديين، من خلال افتتاح مراكز توظيف نموذجية تقوم بتقديم خدمات قياس الميول والإرشاد المهني، وتوجيه طالبي العمل للفرص الوظيفية المتاحة، كما أطلقت الوزارة مؤخرا أكثر من ٣٠ مبادرة منها تطوير نظام إلكتروني متطور عبر البنوك الرسمية، وسيسهم هذا البرنامج في تمكين الجهات المختصة من مراقبة الحسابات المصرفية للعمالة الوافدة وتقنين تحويلاتها المالية المقدرة بأكثر من ٢٦ مليار دولار سنويا، ومن جهة حماية الأجور ومتابعة ورصد عملية حصول العمالة الوافدة عليها بشكل منتظم، ما يحد من النزاعات والاختلافات العمالية، كما تعمل الوزارة على إنشاء خط مباشر بعدة لغات لتسهيل عملية التواصل مع العمالة الوطنية والوافدة ومساعدتها في إيجاد الحلول المناسبة.

و) **برنامج التوظيف المباشر:**

تعمل الوزارة جاهدة على توفير فرص عمل من خلال برنامج التوظيف المباشر، كما تعمل على وضع اللمسات النهائية لمبادرات جديدة تشمل تطوير مهارات الموظفين وتوفير المعلومات للقطاع الخاص، ومبادرات تتعلق بتوظيف المرأة، إضافة إلى مبادرات خاصة بالقرى النائية وذوي الإعاقة وتطوير برامج صندوق الموارد البشرية، والنظام المحدث لوكالات الاستقدام، والتأمين الإلزامي للعمالة المنزلية وتعميم الفحص المهني لكل من يعمل على أرض المملكة، وتضييق الفجوة بين أجور العمالة الوافدة والعمالة السعودية، وربط نسب التوطين في المنشآت العاملة في سوق العمل بالمشاريع التي تطرح للمنافسة من قبل الدولة والخدمات التي تقدمها.

ومع استمرار جهود وزارة العمل في القضاء على البطالة من خلال توطين الفرص الوظيفية، شرعت الوزارة في إنشاء مراكز طاقات وهي مراكز حديثة متخصصة في مجال تنمية الموارد البشرية تدار من قبل صندوق تنمية الموارد البشرية بالتعاون مع شركات توظيف عالمية وتقوم هذه المراكز بمساعدة طالبي العمل من السعوديين على الاستفادة من العديد من البرامج التدريبية وإيجاد فرص وظيفية وهي مجهزة لاستقبال الباحثين عن العمل الذين سيتم اختيارهم.

ز) **تشكيل لجنة لتوطين الوظائف:**

أصدر وزير العمل السعودي،، قرارا يقضي بتشكيل لجنة في الوزارة بمسمى لجنة التوطين، تأتي استنادا لقرار مجلس الوزراء بتاريخ ١٣/ ٥/ ١٤٣٤هـ القاضي بتعديل الفقرة السابعة من قرار المجلس في ٢١/ ٤/ ١٤١٥هـ الذي فوّض بموجبه وزير العمل بتشكيل لجنة أو أكثر من عدد لا يقل عن ٣ من المختصين تكون مهمتها النظر في كل ما يتعلق بتنفيذ قرارات السعودة التي كانت في السابق من صلاحيات رئيس مجلس القوى العاملة. وحدد قرار الوزير مهمة لجنة التوطين، بالنظر في كل ما يتعلق بتنفيذ قرارات التوطين التي تشمل " التوصية في شأن الجزاء الذي يوقع على المنشأة المخالفة لقرارات التوطين بكل أو بعض الجزاءات "، بالإضافة إلى اقتراح تعديل نسب العمالة السعودية التي تزاد سنويا، وقرار بحث إضافة وتحديد الوظائف والمهن الجديدة التي يحظر على غير السعوديين شغلها والتوصية بما تراه في شأنه، ووضع خطة إعلامية لمواكبة تنفيذ قرارات التوطين والتنسيق مع وزارة الثقافة والإعلام. (الشرق الأوسط)، الاحد ١٨ جمادى الثانية ١٤٣٤ هـ، ٢٨ ابريل ٢٠١٣، العدد ١٢٥٧٠)

وتحت شعار "طريقك للتوطين" تدشن وزارة العمل النسخة الثانية من حملة "لنتعاون للتوطين" التي تهدف إلى رفع نسب التوطين في منشآت القطاع الخاص

الواقعة في النطاقين الأصفر والأحمر من برنامج توطين الوظائف بالقطاع الخاص (نطاقات). وتسلط حملة "طريقك للتوطين" الضوء على أمثلة متنوعة من منشآت القطاع الخاص الواقعة في النطاقين الممتاز والأخضر والتي استطاعت – وبالرغم من اختلاف نشاطاتها وتباين حجم عمالتها – التغلب على معوقات التوطين من خلال الإيمان بجدوى الاستثمار في الموارد البشرية الوطنية. ومن هنا تهدف وزارة العمل أن تؤخذ هذه الشركات كمثال لتشجيع القطاع الخاص على المضي قدماً في عملية التوطين، وذلك باستعمال حلول مبدعة ومبتكرة للتغلب على تحديات التوطين.

٤ – دور القطاع الخاص في تدريب وتوطين الوظائف: الإمكانيات والمتطلبات:

تميزت خطة التنمية التاسعة بأنها نوعية ومركزة، وشملت التوجه الحكومي العام في تعزيز دورها كبلد قائد في العالم الإسلامي، بالإضافة إلى استمرار نهجها في العمل على التحول إلى مجتمع معرفي، وهذه الخطة تميزت بشموليتها في الجوانب السياسية والاقتصادية، بالإضافة إلى الاجتماعية، وهو ما يجعلها مختلفة عن خطط التنمية الأخرى[١].

وتمثلت أبرز أهداف الخطة التاسعة في:

- زيادة معدلات النمو الاقتصادي وتحسين المستوى المعيشي للمواطنين.
- زيادة معدلات التوظيف للمواطنين وتخفيض معدلات البطالة.
- زيادة إسهام القطاع الخاص في الناتج المحلي الإجمالي.

---

(١) Ministry of Planning (2010) Ninth Five Year Plan, 2010-2014

- تحقيق التنمية بين مناطق المملكة.[١].

ومن توجهات هذه الخطة التاسعة تخفيض معدلات البطالة وزيادة مساهمة العمالة السعودية في إجمالي العمالة، حيث إن الاستثمارات والمشاريع في خطة التنمية التاسعة ستوفر نحو ٢٢ , ١ مليون فرصة عمل.

ومن المتطلبات التي تدعم دور القطاع الخاص في زيادة مساهمته في توطين الوظائف ما يلي:

- خلق مناخ اقتصادي مناسب لنمو القطاع الخاص.
- جعل القطاع الخاص المحرك الأساسي للنمو الاقتصادي.
- إصلاح نظام التعليم ودمجه في تخطيط التنمية الاقتصادية والاجتماعية.
- وضع استراتيجية تدريب طويلة الأمد تهدف إلى سد النقص في الكفاءات والمهارات والسلوكيات لدى العمالة الوطنية، والتي يتطلبها سوق العمل من وجهة نظر أصحاب الأعمال،كما هو الحال في دراسة بيلي Baily وآخرون التي طبقت في برامج تتعلق بتطبيق التعليم للمهنة في الولايات المتحدة الأمريكية حيث أفاد أصحاب الأعمال أنهم يركزون بشكل كبير على المهارات الأساسية أكثر من المهارات النوعية المهنية المتخصصة لدى العامل مثل الانضباط الذاتي، والانضباط في العمل، والثقة بالنفس، وحسن التعامل مع الغير، وحسن المظهر)[٢].
- العمل على تنويع الأنشطة الاقتصادية وبالأخص نحو الأنشطة التي يوجد منها نقص.

---

(١) (http://www.aleqt.com/2010/09/22/article_445338.html

(٢) Baily T., Hughes K.& Barr T.(2000) Achieving Scale and quality in School to work internship: Findings from tow employers Surveys

- مشاركة القطاع الخاص في توجيه وإرشاد النشء خاصة في إطار عملية الانتقال من عالم المدرسة إلى عالم العمل، من خلال توعية الطلبة بمتطلبات قطاع الأعمال، وهو ما أشار إليه باسي وآخرون في دراسته بعنوان "برنامج من المدرسة إلى العمل في الولايات المتحدة الأمريكية: التدريب، الاستفادة، التكلفة: دراسة حالة" ومن نتائج هذه الدراسة أن تطبيق برنامج من المدرسة إلى سوق العمل S.T.W يعد أحد مكونات التعليم للمهنة، ويتطلب العديد من التكاليف(١).

- تطوير القطاعات الاقتصادية بصورة مطردة لتصبح قادرة على استيعاب واستقطاب الموارد البشرية وتنميتها.

- الاهتمام بالنظم الحديثة للتدريب التي تساهم في تطوير المهارات المتاحة وإدخال المهارات غير المتاحة وزيادة الانتماء للمؤسسة والالتزام بسلوكيات العمل وأخلاقه.

- تشجيع الاستثمارات الوطنية والأجنبية المباشرة المستقطبة لعمالة كثيفة من أجل امتصاص نسب عالية من البطالة

- ضمان توفير بنى أساسية متطورة لتواكب متطلبات التنمية الاقتصادية الوطنية وتفي باحتياجات كافة المنشآت والمؤسسات الاقتصادية(٢).

ومما سبق يتضح أن الاقتصاد السعودي ليست لديه مشكلة في استيعاب الداخلين الجدد لسوق العمل، حيث إن فرص العمل التي يوفرها الاقتصاد

---

(١) Bassi Laurie J., Ludwig & Jens (2000) School – to – Work Programs in the United States: a multi- firm Case Study of training, benefits, and Costs, Industrial & Labor Relations Review

(٢) . عبد الرحمن باعشن (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م) دور القطاع الخاص في تدريب وتوطين الوظائف: الإمكانيات والمتطلبات

السعودي سنويًا أكبر من أعداد السعوديين الداخلين لسوق العمل وإنما المشكلة تكمن في المواءمة بين متطلبات سوق العمل ومخرجات التعليم، وكذلك المنافسة غير العادلة مع العمالة الأجنبية وتطبيق أنظمة السعودة والاستقدام بشكل دقيق كما ورد في استراتيجية التوظيف السعودية. (www.planning.gov.sa).

٥ - خطط التنمية وتحفيز القطاع الخاص على توطين الوظائف:

شهدت خطط التنمية الثلاث الأولى (١٣٩٠- ١٤٠٥) زيادة في استقدام العمالة الأجنبية، لتعويض النقص الشديد في حجم القوى العاملة الوطنية، بينما شهدت خطة التنمية الرابعة والخامسة (١٤٠٥-١٤١٥) التوجه نحو السعودة، ما استدعى تكثيف الجهود لتنمية القوى البشرية الوطنية من خلال التوسع الكمي والنوعي في التعليم والتدريب والتأهيل المهني، لإيجاد مواءمة بين مخرجات التعليم واحتياجات التنمية، مع توفير الحوافز المشجعة للقطاع الخاص على توظيف العمالة الوطنية، حيث إن القطاع الحكومي وصل إلى مرحلة التشبع وبدأت الفرص تضيق، وتزامن مع زيادة أعداد الباحثين عن العمل؛ وذلك نتيجة طبيعية لزيادة عدد السكان وللتطور الكبير الذي شهده التعليم، فقد زادت أعداد الخريجين من كافة المستويات وأصبحت تنمو بشكل مطرد، وعليه أصبح توظيف العمالة الوطنية في القطاع الخاص أمرًا حتميًا، ويحظى باهتمام بالغ من قبل الدولة باعتباره المجال الرحب لاستيعاب هذه الأعداد المتزايدة من طالبي العمل من المواطنين؛ لذا جاءت خطة التنمية السادسة (١٤١٥-١٤٢٠) وأصبح من أهم محاورها تنمية القوى البشرية وزيادة توظيفها، كما أنها ركزت على السياسات الملائمة لمعالجة المعوقات التي تواجه التنمية البشرية وإحلال العمالة الوطنية محل العمالة الوافدة،

وتشجيع القطاع الخاص على إتاحة المزيد من فرص العمل للمواطنين[١].

كما أكدت بدورها خطة التنمية السابعة (١٤٢٠-١٤٢٥)، وخطة التنمية الثامنة ١٤٢٥- ١٤٣٠هـ (على أهمية مشاركة ومساهمة القطاع الخاص مع الدولة في مجالات التنمية البشرية. وقد كان ذلك واضحًا؛ حيث ورد في خطة التنمية السابعة أنه من المتوقع أن يستوعب القطاع الخاص معظم الداخلين الجدد إلى سوق العمل؛ حيث من المستهدف تثبيت حجم العمالة الحكومية عند مستواها في نهاية خطة التنمية السادسة (١٤١٥ - ١٤٢٠هـ) كما تستهدف خطة التنمية الثامنة تكثيف جهود توطين الوظائف والإحلال من خلال مجموعة من السياسات الرامية إلى تحسين فرص توظيف القوى العاملة الوطنية في القطاع الخاص، وتفعيل دور الجهات المعنية بتأهيلها وتعزيز إمكاناتها الفنية والمهنية لتلبية متطلبات وحاجة سوق العمل، كما ورد ضمن الخطة أن "المرحلة القادمة تهتم بالعمل على زيادة استجابة القطاع الخاص للسياسات والقرارات الخاصة بتوطين الوظائف، والحد من الاعتماد على العمالة الوافدة[٢].

ومن أبرز ملامح خطة التنمية التاسعة تنمية الموارد البشرية، وتنويع القاعدة الاقتصادية، ودعم القطاع الخاص. والاهتمام بقضايا الشباب والتنمية، وتعزيز القدرة التنافسية، وتحول الاقتصاد إلى اقتصاد معرفي، والآمال معقودة على استجابة القطاع الخاص لمؤشرات الخطة وتوجهاتها وسياساتها وبرامجها، وتفاعله معها بإيجابية، من خلال تحقيق أهدافها الاستثمارية، وحشد الموارد الاقتصادية: المادية والبشرية، وتوجيهها نحو الاستخدامات التي تتواءم مع توجهات الخطة وتسهم في

---

(١) وزارة الاقتصاد والتخطيط (١٤٢٠هـ): خطة التنمية السابعة: ١٤٢٠-١٤٢٥هـ

(٢) . وزارة الاقتصاد والتخطيط (١٤٢٥هـ): خطة التنمية الثامنة: ١٤٢٥-١٤٣٠هـ

تحقيق أهدافها[١]

وبالنسبة لخطة التنمية العاشرة (٢٠١٥-٢٠١٩)،حيث تعكف لجان من نحو ٧٠ جهة حكومية في المملكة العربية السعودية على الإعداد لمشروع خطة التنمية العاشرة السعودية التي ستضع حلولاً للبطالة والتوظيف وذكرت المصادر إن هذه الخطة التنموية ستراعي التوظيف النوعي للشباب، للاستفادة من نتاج الطفرة الاقتصادية السعودية الحالية، وفتح المجال لتوظيف السيدات في الوظائف الحكومية والأهلية، والتوسع في الاقتصاد المعرفي، والتوصل إلى مزيج من مصادر الطاقة المتنوعة خارج النفط والغاز، ورفع مستويات الحوافز والجذب في المناطق الأقل نمواً، بما يتوازن مع قوى الطلب واحتياجات النقل، ويعد "الإسكان" والبطالة"، أبرز مشكلتين تواجه القيادة السياسية في السعودية، وستضع الحلول لها من خلال خطة التنمية العاشرة بإذن الله.

http://arabic.arabianbusiness.com/society/politics-economics/2013/mar/6/325380/#.UbQXF-dM9pA

المحور الخامس

معوقات توطين الوظائف... الآليات والاستراتيجيات المقترحة للتعامل مع قضية التوطين

يعد توطين الوظائف بالقطاع الخاص من أهم توجهات خطط التنمية الحكومية بالمملكة، وسخرت له طوال العقود الماضية الكثير من الموارد والإمكانيات؛ لتوفير الفرص الوظيفية الملائمة للأيدي العاملة الوطنية، مما يكفل لهم حياة كريمة تمكنهم من القيام بدورهم المنشود في تنمية الوطن ونهضته العلمية.

---

(١) . وزارة الاقتصاد والتخطيط (١٤٣٠هـ) الخطة التنمية التاسعة: ١٤٣٠ – ١٤٣٥هـ.

وانعكست تلك السياسات التنموية على تزايد الاهتمام بتوطين الوظائف (السعودة) بالمملكة ابتداءً من الخطة الخمسية الثانية في عام ١٩٧٥م، وأصبح الاهتمام بمفهوم تنمية الموارد البشرية فرعًا أصيلا في كل الخطط الخمسية التالية حتى الحالية منها التي تطالب بضرورة الإسراع بمعدلات بناء ونمو وتنمية الموارد البشرية السعودية كمًا ونوعًا... حتى يتمكن الاقتصاد السعودي في النهاية من احتلال مكانته اللائقة على خريطة التنافسية العالمية.

١ - معوقات توطين الفرص الوظيفية:

أ) العقبات المتعلقة بأصحاب الأعمال:

- الاعتماد على معايير الربحية التجارية البحتة في المفاضلة بين العنصرين الوطني والوافد، دون الأخذ في الاعتبار لعناصر التكاليف غير المباشرة الأخرى للعمالة الأجنبية وموازنتها مع إنتاجيتها الحدية.

- انخفاض مستوى الأجور في منشآت القطاع الخاص خاصة بالنسبة للداخلين الجدد إلى سوق العمل[١].

- عدم حاجة العمالة الأجنبية إلى التدريب مما يقلّص المصروفات.

- سهولة استقدام العمالة الأجنبية وسهولة التخلص منها وعدم قيام القطاع الخاص السعودي بدوره في جذب العمال السعوديين، وتفضيله للعمالة الأجنبية الأقل أجراً، والتي يمكن أن يتخلص منها عندما يرغب في ذلك[٢].

- تقبل العمالة الوافدة العمل في أي مكان بالمملكة وهو ما لا يتوافر بالعمالة

---

(١) . الغرفة التجارية الصناعية (١٩٩٩) السعودة وفرص العمل

(٢) . أحمد البشير إسماعيل (١٩٩٩) برنامج توطين الوظائف في المملكة العربية السعودية

الوطنية لارتباطاتها الأسرية،هذا إلى جانب عزوف بعض أصحاب العمل عن توظيف العمال السعوديين بدعوى أنهم أقل إنتاجية من العمال الأجانب، وأعلى تكلفة في التدريب[١].

- وضع شروط تعجيزية أمام طالبي العمل مثل: إجادة اللغة الإنجليزية، وسنوات الخبرة الطويلة، والمؤهلات العلمية على الرغم من عدم حاجة الوظيفة إلى كل ذلك.

-الافتقار إلى اللوائح الواضحة التي تنظم العمل في المنشأة وتوضح مسئوليات وحقوق كل عامل فيها[٢].

ب) **العقبات المتعلقة بطالبي الوظيفة:**

- ضعف التأهيل لدى العمالة الوطنية بما يفي باحتياجات القطاع الخاص.

- عدم قبول بعض الشباب السعودي العمل في بعض الأعمال المهنية، نتيجة عادات وتقاليد بعض الأسر السعودية وثقافة العيب.

- عدم تحمل الشاب السعودي لظروف العمل في القطاع الخاص التي تتطلب الانتقال بين مناطق المملكة المختلفة[٣].

- انخفاض درجة استقرار العمالة الوطنية وارتفاع نسبة تسربها، وكثرة تغيبها عن العمل[٤].

---

(١) . أحمد محمد اليحيى (١٩٩٧) توطين الوظائف واتجاهات العمل: دراسة عمالية

(٢) . أحمد عبد الرحمن الزامل (٢٠٠٢) الملامح الرئيسية لسوق العمل، دراسة مقدمة إلى ندوة المجتمع والأمن

(٣) . سعود محمد النمر (١٤١٤هـ) موقف القطاع من توظيف العمالة السعودية

(٤) . الغرفة التجارية الصناعية (١٩٩٩) السعودة وفرص العمل

- تفضيل العمالة الوطنية العمل بالقطاع الحكومي، نظراً لعدة اعتبارات مثل: امتياز العمل الحكومي بارتفاع مستوى الأجر والاستقرار الوظيفي، وانخفاض عدد ساعات العمل، وطول مدة أيام الإجازة، إضافة إلى النظرة الاجتماعية الإيجابية للعمل الحكومي[١].

- عدم شعور المواطن بالأمان الوظيفي في القطاع الخاص[٢].

- رفض بعض طالبي العمل الالتحاق بدورات تدريبية قبل أو أثناء بحثهم عن العمل تساعدهم في الحصول على العمل المناسب[٣].

ج) العقبات المتعلقة بسوق العمل:

- عدم توافر خدمات سوق العمل خاصة المعلومات عن فرص العمل ومتطلباتها، وشروطها[٤].

- عدم مناسبة مخرجات التعليم العالي لمتطلبات سوق العمل، فعلى الرغم من الزيادة الكبيرة في أعداد الخريجين إلا أنهم تخرجوا من كليات معظمها نظرية، وهذا يرجع إلى التباين المتمايز بين المنهج التعليمي في المؤسسات التعليمية ذات الصبغة الفنية والتخصصية وحاجة سوق العمل؛ وهو ما أدى إلى نشوء نوع من الفصام المهني واستحقاقات السوق التي لا تجد في مخرجات هذه المؤسسات ما يسد حاجتها بالكفاءة نفسها التي يوفرها الاستقدام، والتي تتأسس على جانبي التخصص والخبرات.

---

(١) . عبد الرحمن محمد السلطان (١٩٩٨). سعودة سوق العمل في المملكة العربية السعودية الأبعاد والمعوقات والحلول المقترحة

(٢) . سعود عبد الله الروقي (٢٠٠٢) سوق العمل السعودي

(٣) . أحمد عبد الرحمن الزامل (٢٠٠٢) الملامح الرئيسية لسوق العمل

(٤) . الغرفة التجارية الصناعية (١٩٩٩) السعودة وفرص العمل

- يتسم سوق العمل بالقطاع الخاص بانخفاض مشاركة المرأة في العمل، بينما تتوفر فرص العمل للمرأة في القطاع الحكومي لتوفير الوظائف المرتبطة بالتدريس والصحة والخدمات الاجتماعية[١].

- عدم توافر بيانات وإحصائيات دقيقة عن القوى العاملة وتوزيعها على القطاعات الاقتصادية المختلفة، إضافة إلى قلة الاستفادة من التطورات الحديثة في تقنية المعلومات بإنشاء شبكة معلومات تتضمن احتياجات القطاع الخاص من العمالة وبيانات طالبي الوظائف.

- احتياج سوق العمل لنوعيات من الوظائف تستلزم متطلبات معينة من التأهيل والمهارة في الأداء ومعظمها وظائف فنية ومهنية ومتخصصة وبخاصة الملائمة للصناعات التقنية الجديدة مثل الإلكترونيات الدقيقة والاتصالات والحاسبات الآلية والبرمجيات، وعدم مواكبة المخرجات التعليمية والتدريبية القائمة للأعداد والنوعيات المطلوبة من هذه الوظائف.

-استمرار تدفق العمالة الوافدة إلى سوق العمل، مما أدى إلى زيادتها، وقد شكلت هذه الزيادة ضغوطاً على الوضع التنافسي للعمالة الوطنية، مما يستدعي جهوداً خاصة في مجال إعداد القوى العاملة الوطنية.[٢].

٢ - التستر التجاري ينهش الاقتصاد السعودي ويخلف البطالة:

يسهم التستر التجاري إسهاماً كبيراً في تزايد البطالة في القوى العاملة الوطنية، وذلك من خلال تضييق فرص العمل للعمالة الوطنية في القطاع الخاص، وبالتالي تؤثر سلباً على تنمية وتطوير الاقتصاد الوطني.

(١) . سيد فتحي أحمد (1993) سعودة سوق العمل السعودي: دراسة اقتصادية ميدانية

(٢) . منظمة العمل العربية (٢٠١٠) تقرير عن نشاطات وإنجازات المنظمة

والحل يكمن في القضاء علي ما يطلق عليه "التستر" علي العمالة الأجنبية والتي تحاول الجهات المعنية في الدولة بذل جهود مكثفة لمكافحته. ويجب على المواطنين التعاون بكل جدية وحزم مع الجهات المسئولة في المملكة العربية السعودية بمنع التستر؛ ولتوضيح مدي عرقلة "التستر" لمسيرة توطين الوظائف في الوقت الراهن، نذكر أن آخر الإحصائيات تدل علي أنه يوجد داخل المملكة العربية السعودية نحو ٣،٧ ملايين غير سعوديين.

أن الحل الأفضل لقضية توطين الوظائف في الوضع الراهن يتمثل في تجاوز الحوارات والندوات والمحاضرات والكتب والمقالات والدراسات والأبحاث والتنظير وتأجيلها لمرحلة أخري بعد التخلص من العقبة التي تواجه توطين الوظائف في الوضع الراهن، وذلك بضرورة تعاون المواطنين مع أجهزة الدولة ولتكن من خلال حملة وطنية منظمة لها خطة مدروسة وواضحة وقوية ومركزة علي مواقع وأوكار "التستر" والقضاء عليها وبالتالي بتر "المافيا التجارية" من جذورها، لأنه متي تم ذلك ستفتح أبواب الرزق للمواطنين السعوديين الذين يطمحون في أن يقوموا بأداء أعمالهم بجدية بعيداً عن منافسة مافيا المتسترين.

http://www.aleqt.com/2013/06/03/article_760366.html

٣ - مقترحات توطين الفرص الوظيفية: الآليات والاستراتيجيات:

إن توطين الفرص الوظيفية يستدعي رسم خطة استراتيجية شاملة ومتكاملة لسوق العمل، بحيث تبنى تلك الاستراتيجية على رؤية مستقبلية بعيدة المدى لتطبيق عملية السعودة يشارك في رسمها فريق من الخبراء في قضايا العمل من القطاعين الحكومي والخاص، بالإضافة إلى عدد من الأكاديميين المتخصصين في هذا المجال. على أن يتم تكليف هذا الفريق بمتابعة تنفيذ تلك الاستراتيجية بعد

إقرارها وإعداد تقارير دورية حول نتائج التنفيذ بحيث ترفع تلك التقارير بشكل مستمر لولاة الأمر وللجهات المعنية بتنظيم سوق العمل(١).

وقد خرج "حامد الدوعان" عضو هيئة التدريس في كلية الاقتصاد والإدارة بجامعة الملك عبدالعزيز بعدد من التوصيات والمقترحات للمساعدة في وضع آليات لتوطين حقيقي للوظائف في القطاع الخاص، وهي كالتالي:

- إشراك أطراف من القطاع الخاص في لجان تطوير المناهج بالجامعات، حيث يتم تحقيق ذلك من خلال التنسيق بين مجلس الغرف التجارية والصناعية وبين الجامعات، إما منفردة أو من خلال لجنة من الجامعات برعاية وزارة التعليم العالي، وربما تكون دراسات الإدارة، الهندسة، العلوم، الحاسبات، المحاسبة، القانون، الاقتصاد والصحة أمثلة للتطوير والتحديث.

- إحداث مسارات ومواد دراسية جديدة في بعض مراحل التعليم العام تهتم بغرس روح العمل وشرف العمل في نفوس الطلبة وتخفف من وطأة التقليد والتأثرات الاجتماعية المعروفة بثقافة العيب في الإقبال على بعض المهن والعزوف عن البعض الآخر.

- إحياء فكرة التعليم التعاوني الذي يمثل تعاون بين القطاع الخاص وبعض التخصصات الجامعية في تأهيل وتدريب الطلاب عملياً في بعض مؤسسات القطاع الخاص، وبإشراف مشترك واحتساب مدة التدريب ضمن متطلبات التخرج والشهادة العلمية، ويتم تنفيذ هذا العمل من خلال التنسيق بين الغرف التجارية والصناعية وبين الأقسام العلمية المناظرة في الجامعات وبرعاية واهتمام الجامعات ومجلس الغرف التجارية الصناعية وصندوق تنمية الموارد البشرية.

---

(١) . نسرين قطان (٢٠٠٦) توطين الوظائف في القطاع الخاص: التحديات، سبل المواجهة، وآلية التطبيق

- عدم فصل أي موظف سعودي إلاّ بعد توجيه الإنذارات اللازمة والمتدرجة.

- وضع ضوابط مشددة على استقدام القوى العاملة الأجنبية، خاصة ما يتماثل منها مع ما هو موجود في سوق العمل السعودي.

- إلزام مؤسسات القطاع الخاص ممن لديهم حجم عمالة يفوق (١٠٠) عامل بأن يكون هناك دليل موحد لسياسات التوظيف والعمل يعرف فيه الموظف واجباته وحقوقه والعقوبات المحددة لكل نوع من أنواع السلوك المخالف، أو انخفاض الأداء والجدارة.

- العمل على بناء نظم المعلومات بجميع المؤسسات الحكومية التي تعمل على توفير المعلومات والإحصائيات عند الحاجة لها لصانعي ومتخذي القرار، كذلك العمل على ترسيخ مفاهيم الوظائف والمفاهيم الحديثة في الإدارة[١].

وقد أشارت الدار العالمية للاستشارات الإدارية إلى بعض مقترحات آليات التوطين كما يلي:

- تعتبر نسبة مشاركة المرأة في سوق العمل السعودية من أدني النسب في العالم، بالرغم من أن عدد الخريجات من المؤسسات التعليمية كبير. ولذلك كان من الضروري إتاحة فرص عمل أكبر لترتفع نسبة مشاركتها في سوق العمل، هذا بالإضافة إلي أن أمامها سوق عمل مفتوحة يكفلها لها الدين الإسلامي الحنيف، كما أن قرارات مجلس القوي العاملة قد فتحت لها آفاق عمل جديدة تتناسب مع تكوينها وطبيعتها وتتوافق مع الشريعة الإسلامية. وهنا لا بد من مساهمة الجمعيات الخيرية النسائية في جميع أنحاء المملكة العربية السعودية في توعية المرأة عن فرص

(١) . حامد الدوعان . توصيات ومقترحات لتوطين وظائف القطاع الخاص

العمل المتاحة لها، وبخاصة فرص العمل عن بعد.

- زيادة الإمكانيات للكليات الجامعية ذات التخصصات المطلوبة في سوق العمل، وإرشاد الطلاب والطالبات نحو هذه التخصصات وذلك حسب متطلبات سوق العمل.

- أن تقوم سياسات القبول بالجامعات علي أساس أن التعليم ليس حقاً اجتماعياً للفرد تضمنه الجامعة بل ميزة يحصل عليها فقط ذوو الاستعدادات. ولتعزيز هذا التوجه ربما قد تلجأ وزارة التعليم العالي إلي رفع نسب القبول بالجامعات بحيث تجعل أقل نسبة هي ٨٠٪. أما خريجو الثانوية العامة أو ما يعادلها الذين يحصلون علي نسب أقل فلابد من توجيههم نحو مجالات اختيارية أخري، التي ربما يتفوقون فيها ويستطيعون تحقيق مستقبل أفضل. أما بالنسبة لمجالات التحصيل غير الجامعي فهي متوفرة بكثرة في المملكة العربية السعودية. والجدير بالذكر هنا، أن الجامعات في بريطانيا تقبل كل عام حوالي ٢٥٪-٣٠٪ من خريجي الثانوية العامة (أو ما يعادلها)، والباقون يتوجهون إلي مجالات اختيارية أخري.
-يجب علي جميع الجامعات السعودية أن تتبع نهج جامعة الملك فهد للبترول والمعادن التي قامت بتطبيق نظام التعليم التعاوني الذي يعتبر مزيجا من التعليم النظري بالتدريب العملي، لذا فإن هناك إقبالا شديدا من مؤسسات القطاع الخاص علي توظيف خريجي جامعة الملك فهد للبترول والمعادن[١].

كما قدم عميد التطوير في جامعة الملك سعود، سالم سعيد القحطاني، نموذجاً مقترحاً لتفعيل سياسات التوطين في المملكة من خلال مناقشة سياسات الوضع الراهن ونتائجها الفعلية وموقف القطاع الخاص منها، موضحاً وجهة نظر

---

(١) . الدار العالمية للاستشارات الإدارية

الباحثين عن عمل في هذه السياسات التي أثبتت عدم جدواها في تحقيق توظيف حقيقي، وأظهرت تهرب القطاع الخاص وتسلط العمالة الوافدة، ووجود فجوة بين القطاعين، إضافة إلى عدم توافر برامج تدريبية فاعلة ومدعومة تحقق تأهيلاً فعليـاً.

إن قطاع توطين الوظائف يواجه معوقات عديدة في الوقت الحالي منها الطفرة في التعليم الجامعي التي أوجدت فجوة بين مخرجات التعليم ومتطلبات سوق العمل، والعمالة الرخيصة غير الماهرة التي تؤثر على فرص المواطنين في إيجاد الوظائف، مشيرا إلى أن معدل البطالة في العالم يبلغ ١٣٪، وأنه سيرتفع في منطقة الشرق الأوسط إلى ٢٧٪ في عام ٢٠١٧م.

http://www.awraqpress.net/portal/news-1461.html

٤ - نقاط الضعف في آليات تنفيذ سياسات وبرامج توطين الفرص الوظيفية:

- عدم وجود تخطيط في عملية اتخاذ القرارات، وتأثير كل قرار على الآخر، وتأثير هذه القرارات على المناخ الاقتصادي في المملكة، وكذلك عدم وجود تخطيط مسبق ودراسات علمية يتم على أساسها وضع السياسات والقرارات، ولا توجد قاعدة معلومات وبيانات يمكن الاستناد عليها للوصول إلى نتائج واستقراء المستقبل. ومن أمثلة ارتجالية اتخاذ القرارات، قرارات فرض السعودة بنسبة ١٠٠٪ ثم التراجع عن النسبة وإعطاء مهلة زمنية لتطبيقها، وهي ما يؤدي إلى عدم وجود مصداقية للقرارات.

- عدم قابلية بعض القرارات للتنفيذ لعدم توافر عمالة سعودية مناسبة وبالأعداد الكافية، وكذلك وجود ثغرات في بعض القرارات يمكن الاستفادة منها مع وجود إمكانية الحصول على الاستثناءات.

- العديد من القرارات يتم اتخاذها دون وضع آليات لتنفيذها.

- هناك تضخيم للمعلومة، وبالتالي توضع سياسات وقرارات غير مدروسة وفي غالبها قرارات تخضع لأمور سياسية وأمنية، مما يؤثر على الهدف العام للسعودة ويفرغها من مضمونها الاقتصادي.

- عدم استشارة أصحاب الأعمال أنفسهم قبل اتخاذ القرارات التي تؤثر في مستقبل منشآتهم بصورة مباشرة، أدى إلى عدم مراعاة المفهوم الحالي للسعودة لما يجب أن تكون عليه المصلحة المتوازنة بين العامل السعودي وصاحب العمل في القطاع الخاص، أيضـًا لم يراع المناخ الاقتصادي.

- المفهوم الحالي للسعودة ساعد على تزايد وجود عمالة سعودية غير ملتزمة، وشجع الشباب السعودي على التسرب من التعليم للالتحاق بالوظائف النمطية الأقل راتبـًا التي تناسب مؤهلاتهم وخبراتهم المحدودة.

- قرارات السعودة أهملت انخفاض تكلفة تشغيل العامل الأجنبي مقابل تشغيل العامل السعودي[١].

٥ - مقومات نجاح توطين الفرص الوظيفية (السعودة):

- قناعة الإدارة العليا بالمنشأة بأهمية السعودة وإمكانية تحقيقها.
- وضع خطة استراتيجية للسعودة بالمنشأة يتم ترجمتها إلى خطط سنوية ذات أهداف محددة يمكن قياسها وتقييمها.
- تطبيق آليات واضحة وواقعية تؤدي إلى سعودة الوظائف بالمنشأة.
- تطبيق أساليب وسياسات فاعلة في مراحل استقطاب وتوظيف السعوديين.

---

(١) . إسماعيل إبراهيم سجيني (٢٠٠٦) العلاقة بين السعودة والبطالة

- تنفيذ برنامج تهيئة وتعريف للموظفين الجدد.
- الاهتمام بالتدريب المناسب واعتباره استثماراً للمنشأة وللموظفين.
- تطبيق أساليب وإجراءات عمل متكاملة لدى المنشأة.
- ربط زيادة الرواتب والمكافآت السنوية والترقيات بالتميز في الأداء بناء على تقارير موضوعية.
- تطوير وتنفيذ برنامج تدرج وظيفي في المنشأة.
- التدريب الصيفي وسيلة جيدة لانتقاء وتوظيف المتميزين من الشباب السعودي.
- عقد اجتماعات دورية بين الموظفين وإداراتهم وكذلك الإدارة العليا.
- دراسة أسباب التسرب الوظيفي للسعوديين داخل المنشأة ومعالجتها.
- الربط بين برامج التعليم ومتطلبات التنمية واحتياجات سوق العمل، وتفعيل دور القطاع الخاص في المشاركة في تدريب الطلاب في مؤسساته، واحتساب مدة التدريب إحدى متطلبات التخرج.
- إعادة النظر في الأطر التعليمية والتربوية والتدريبية؛ بما يلائم لوازم النقلة المنشودة في سوق العمل لصالح المواطن والوطن، وبالتالي يخفف ظاهرة الاعتماد على الاستقدام من الخارج بحجة عدم توفر البديل محليـاً.
- وضع استراتيجية وطنية لسعودة الوظائف، في القطاع الخاص، تقوم على قاعدة معلوماتية دقيقة، ويتوافر لها وضوح الرؤية، وطموح الغاية، ويُسر التنفيذ والتقويم والمتابعة. ويتأتى من خلالها التعرف على أولويات الحاضر. وإمكانيات المستقبل. وآلية الربط بينهم، ربطـاً عقلانيـاً مبرمجـاً، ومتدرّجـاً في الإنجاز والنتائج. متاح في:

http://www.aleqt.com/2013/06/08/article_761619.html

متاح أيضـًا في: جريدة الرياض (٢٠٠٣) الحائزون على جائزة السعودة يلخصون تجاربهم في كتيب.

http://www.alriyadh.com.sa/Contents/26-07-2003/Economy

سادساً: النتائج والتوصيات

١ - النتائج:

توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج من أهمها:

- تشهد المملكة نمواً مطرداً في التوطين الذي يمثل الهدف الاستراتيجي للدولة، مما يوجب توافر مقومات عديدة منها: تبني الحكومة توطين الفرص الوظيفية مع تحديد الأهداف النهائية والمرحلية للتوطين ورسم وتنفيذ آليات تضمن تحقيق هذه الأهداف،وهو ما يعني زيادة فرص نجاح عملية التوطين على اعتبار أن التوطين لم يعد مسألة اقتصادية فحسب، بل ارتبط بمسائل اجتماعية وأمنية متعددة، وفرض نفسه على الساحة الفكرية لقضية تبحث عن حل يحد من آثارها السلبية على المجتمع.

- التوجه نحو توطين الفرص الوظيفية في القطاع الخاص كأحد متطلبات خطط التنمية الوطنية التي تنص على تنمية الموارد البشرية السعودية كأهداف مهمة حرصت على تهيئة إمكانات الدولة من أجل تلبيتها على اعتبار أن التوطين يمثل حقاًللمواطن السعودي في أن يعمل في بلده حتى لا تتفشى البطالة وتأثيراتها الاقتصادية والنفسية والاجتماعية على الشباب السعودي وتحقيقاً لمبدأ تفعيل قيم العمل على اعتبار أنه من أهم العوامل التي تساعد على تنمية الموارد البشرية وإنتاجية العمل، والانضباط في العمل، وتكريس مفاهيم الانتماء والمواطنة.

- أولت الحكومة السعودية اهتمامها لمواجهة التحديات التي تتصل بالزيادة المخيفة في نسب بطالة الخريجين، وانحسار دور القطاع الحكومي، وتدني مساهمة قطاع الإنتاج في شئون التعليم العالي وفرص العمل في القطاع الخاص الذي يهمه في المقام الأول كثافة رأس المال أكثر من كثافة العمالة الوطنية في قطاعي الإنتاج

والخدمات. وهذا ما جعل المملكة ممثلة في وزارة التعليم العالي بأن تسهم في إعادة هيكلة التخصصات العلمية والبرامج الأكاديمية لتقليل نسب البطالة ودعم سوق العمل وتوطين الفرص الوظيفية والتركيز على البرامج والتخصصات ذات الطلب العالي في سوق العمل، فالهدف الرئيس لإعادة الهيكلة يتمثل في تطوير نسق التعليم العالي القائم سعياً نحو رفع كفاءة استغلال الموارد المالية والبشرية في مؤسسات التعليم العالي، ورفع كفاءتها وإنتاجيتها لإيجاد تعليم عالٍ داعم لسوق العمل يمتاز بالديناميكية والإنتاجية والجودة.

- أشارت الدراسة إلى أهمية التوجه نحو مراجعة الخطط والمناهج والبرامج الدراسية دورياً في ضوء ربط العملية التعليمية بجودة المخرجات وتطوير نوعية هذه المخرجات أكاديمياً وتقنياً ومهنياً، لإعداد أطر متخصصة ومؤهلة تستجيب لمتطلبات العصر الرقمي ومجتمع المعرفة هذا فضلاً عن زيادة نسبة المرونة في البرامج العلمية بمؤسسات التعليم العالي، وإكمال التقويم والاعتماد الأكاديمي بكل ما يتطلبه من تجهيزات.

- أظهرت الدراسة أن تعزيز التعاون والتنسيق بين مؤسسات التعليم العالي والجهات ذات الاختصاص بسوق العمل، عن طريق تأسيس لجان متخصصة لوضع الخطط والسياسات والاستراتيجيات التي تحقق التكامل وتخدم مطالب التنمية مع المراجعة الدورية لأعمال هذه اللجان في ضوء رؤية مستقبلية للحاجات التنموية ومطالب سوق العمل المتنامي.

- أشارت الدراسة إلى أن تفعيل آليات سوق العمل الإلكتروني ضروري لضمان توافر المعلومات وتضييق الفجوة بين بطالة الخريجين والفرص الوظيفية المتاحة لتحقيق قدر أعلى من التناغم بين مخرجات المؤسسات التعليمية واحتياجات سوق العمل.

- الربط بين سياسات الاستقدام والسعودة بحيث يكون الاستقدام لتلبية الاحتياجات من التخصصات التي لا تفي بها القوى العاملة الوطنية، كما يراعى التزام منشآت القطاع الخاص بنسبة سعودة لوظائفها وتدريب العمالة الوطنية وتشجيعها على الاستقرار الوظيفي.

- تشير نتائج الدراسة أن العمل على خلق اتجاهات إيجابية نحو التعليم العالي الفني من خلال وسائل الإعلام يؤدي إلى تعزيز مكانة المهن والحرف ومحاربة النظرة الدونية لبعض المهن وترسيخ ثقافة العمل الحرفي والقضاء مرحلياً على ثقافة العيب.

- تشير نتائج الدراسة إلى أنه على الرغم من ارتفاع معدلات الإنفاق على التعليم لم تتمكن المؤسسات التعليمية من الارتقاء بنوعية التعليم لمواكبة التطور النوعي في أسواق العمل واستجابة مخرجات التعليم لها، وذلك من خلال الاهتمام برفع مستويات المهارة والمعرفة اللازمة لزيادة الإنتاجية والقدرة التنافسية.

- كما تشير النتائج أن هناك تحديات تواجه التعليم العالي وتعمل على تغيير مساره بين الكفاءة الداخلية والخارجية لموائمة سوق العمل السعودي من خلال الالتزام بالجودة التي تشكل عاملاً مهماً يسير جنباً إلى جنب مع التوسع في هذا التعليم ورفع الكفاءة الداخلية والخارجية، هذا إلى جانب عدد من التحديات الأخرى كتحدي العولمة، والتغييرات التي تحدثها في مسار حركة التعليم الجامعي، ونقص الاعتماد المالي، والنمطية التي تغلب على مؤسسات هذا التعليم،هذا إلى جانب ضعف العلاقة بين التعليم والتنمية.

- أظهرت الدراسة أن افتقار سوق العمل للمعلومات والبيانات المتعلقة بظروف العمل وطبيعة المهارات المطلوبة ومستويات العرض والطلب – وحتى إذا

توافرت هذه المعلومات فإنها تفتقر إلى الدقة والشمولية والشفافية، والتصنيف الدقيق والتنظيم مما يؤثر سلباً على كفاءة صنع القرار الاستراتيجي – وهذا يؤدي بالضرورة إلى انعدام التنسيق بين سياسات التعليم وسياسات التوظيف، وبالتالي إلى حدوث خلل في سوق العمل واحتياجاته من المخرجات التعليمية المؤهلة.

- أكدت الدراسة أن للقطاع الخاص دوراً ريادياً نشطاً ليس فقط في استيعاب المواطنين، وإنما لا بد أن يكون مشجعاً ومحفزاً ومطوراً لقدراتهم وخبراتهم للعمل في هذا القطاع، هذا إلى جانب رفع معدل الاستقرار الوظيفي للمرأة السعودية في سوق العمل من خلال القرارات التنظيمية التي أصدرتها وزارة العمل، وقناعة هذا القطاع بأهمية التوطين على اعتبار أنه رافد من روافد الاقتصاد الوطني، ودعم تنافسية الدولة،وهذا ما أكدته خطط التنمية من دعم لهذا القطاع لمساهمته في توطين الفرص الوظيفية.

- توطين الوظائف بالقطاع الخاص من أهم توجهات المملكة الحالية والمستقبلية عن طريق حشد كل الموارد والإمكانات لتوفير الفرص الوظيفية للقوى العاملة الوطنية بما ينعكس على قيامهم بدورهم في تنمية الوطن ونهضته العلمية والتقنية، وعلى الرغم من المعوقات التي ظهرت أمام التوطين والتستر التجاري الذي يمثل كارثة على الاقتصاد السعودي، فإن الدراسة اقترحت مجموعة من الآليات والاستراتيجيات التي تساعد على توطين حقيقي للوظائف ووضع استراتيجية وطنية للتحول إلى السعودة التي تساهم في تفعيل وتنشيط مسيرة توطين الفرص الوظيفية.

٢ – التوصيات:

– الحاجة الملحة إلى توطيد العلاقة والشراكة بين مؤسسات التعليم العالي

والقطاع الخاص في العديد من المجالات المشتركة مثل التعليم التعاوني، هذا إلى جانب ضرورة الاسترشاد برأي القطاع الخاص عند وضع استراتيجيات التعليم والتدريب المستقبلية،حتى لا توضع مناهج التعليم والتدريب وطرائقها بمعزل عن الاحتياجات الفعلية لسوق العمل، وضرورة التأكيد على إدخال المواد المهنية والحرفية ضمن المنهج التعليمي فهي الضمان الأكيد للحد من البطالة والعمالة الوافدة.

- العمل على ضبط تدفق العمالة الوافدة من الخارج، وتنفيذ استراتيجيات التوطين بمشاركة فاعلة من مخرجات مؤسسات التدريب، إلى جانب تفعيل برنامج " حافز " وتوثيق التعاون بينه وبين القطاع الخاص لتحقيق برامج التوطين وفقاً للاستراتيجيات الموضوعة لذلك.

- ضرورة العمل على التنسيق بين الوزارات ذات العلاقة بتنمية الموارد البشرية لتتوافق مع سوق العمل (التربية / التعليم العالي / الصحة / العمل / الاقتصاد والتخطيط / المالية) ووضع رؤية موحدة لتعمل من خلالها تلك الوزارات لسد الخلل في إدارة عملية تنمية الموارد البشرية لتتواءم مع سوق العمل.

- ضرورة التركيز على إنشاء شركات حكومية تستوعب المؤهلين من الشباب السعودي وتعمل على تدريبهم مثل تجربة " سابك " في تنظيم برامج تدريبية لتأهيل الخريجين لتوطين الوظائف.

- إصلاح بنية التعليم العالي عن طريق التنوع والمرونة وبرامج التقويم والمراجعة المستمرة، وإعادة النظر في الخطط والبرامج الدراسية للأقسام العلمية بالجامعات والمعاهد بحيث يتم تضمينها مواد وبرامج تعمل على ردم الفجوة بين متطلبات الإعداد العلمي، ومتطلبات شغل الوظائف المختلفة والتركيز على

التخصصات الطبية والهندسية والحاسب الآلي والفيزياء والرياضيات.

- ضرورة إكساب الملتحقين بالعمل بمهارات تمكنهم من العمل بالقطاع الخاص وذلك عن طريق تجويد نوعية المخرجات وتحسين مواءمتها بوضع آليات لمساعدة الخريجين على تعزيز ثقافة ريادة الأعمال في المملكة من خلال تدعيم روح المبادرة والدعوة إلى فكرة العمل الحر باعتباره الخيار الوظيفي بين الشباب السعودي، وتشجيع المواطنين على إقامة المشروعات الصغيرة والمتوسطة فهي تعد رافداً مهما من روافد توطين الفرص الوظيفية

- الفجوة بين مخرجات التعليم والتدريب المهني والاحتياجات الفعلية لسوق العمل سريعة التغيير،الأمر الذي يوجب إعادة النظر في مردود منظومة التعليم في المملكة وضرورة مراجعة برامجها واستراتيجياتها بهدف تطويرها وتحديثها وإعادة هيكلتها وذلك لأن أهم أسباب البطالة هو السياسات التعليمية والتدريبية الخاطئة وحتى تتماشى هذه السياسات وفقـًا للتطورات العلمية والتقنية التي يمر بها العالم اليوم، وبالتالي تسهم في تحقيق الملائمة بين الخريجين واحتياجات سوق العمل من خلال هيكلة البرامج الأكاديمية وربطها بالتوجهات المستقبلية في سوق العمل والتوظيف والتوسع في فتح أقسام علمية جديدة ذات صلة أكثر مع متطلبات سوق العمل وما يستجد فيه من متغيرات، وهذه طبيعة سوق العمل الذي يتغير بين لحظة وأخرى، اليوم يريد مهندسـًا في الحاسبات وغداً مهندسـًا في الميكانيكا.

-وضع مناهج عن قيم العمل ومفاهيم الوظيفة في التعليم الجامعي لتجسيد ثقافة العمل وأخلاقياته بعيداً عن ثقافة العيب التي يجب العمل على ضرورة اجتثاث جذورها من المجتمع السعودي مما يتطلب تغييراً في مفاهيم المجتمع حتى تجعل شباب الخريجين لا يجد غضاضة أو ما يسيء لمركزه الاجتماعي في حال ممارسته لأعمال مثل مجالات ميكانيكا السيارات، والأعمال الفنية مثل أعمال

الدهانات والسباكة وأعمال الكهرباء.

- التوجه نحو توطين الفرص الوظيفية التي لا يقع عبؤها على جهة معينة دون أخرى، بل هي مسؤولية مشتركة بين الجهات الحكومية والتعليمية كافة والقطاع الخاص؛ لتحقيق سياسات خطط التنمية الوطنية الشاملة التي تنص على تنمية الموارد البشرية الوطنية كأهداف مهمة تكفل النهوض بالمجتمع السعودي وتمكينه من اللحاق بركب التطور والحداثة.

- العمل على إكساب الطلاب الممارسة العملية قبل التخرج، إذ يمكن عن طريق التدريب التعاوني تحقيق ذلك، أو توفير برنامج تدريبي لطلاب السنة النهائية يسمح لهم بالتعرف على ظروف العمل في القطاع الخاص ومتطلباته، بحيث يتم خلال هذا البرنامج عمل زيارات ميدانية، على أن تشارك القيادات الإدارية في القطاع الخاص أو من لهم خبرة طويلة في تصميم وتنفيذ تلك البرامج.

-ضرورة العمل على وضع سياسات للسعودة وتوطين الوظائف بصوره انتقائية بحيث تخصص سياسة معينة لكل قطاع من قطاعات الاقتصاد، وذلك لاختلاف وتباين احتياجات كل منها للعمالة السعودية، وفي تخصصات معينة، بدلاً من وضع سياسة موحدة لكل قطاعات الاقتصاد السعودي فتؤدي إلى فشل آليات التوطين

مراجع الدراسة

١ - المراجع العربية:

- أحمد البشير إسماعيل (١٩٩٩) برنامج توطين الوظائف في المملكة العربية السعودية.- المجلة الاقتصادية السعودية.- الرياض: مركز النشر الاقتصادي، ع ٣(خريف ١٤٢٠).
- أحمد الشمري (٢٠٠٢) عوائق السعودة بين القطاع الخاص وطالبي العمل.- آفاق الإدارة، ع٤، محرم ١٤٢٤هـ/ مارس ٢٠٠٢.
- أحمد عبد الرحمن الزامل (٢٠٠٢) الملامح الرئيسية لسوق العمل، دراسة مقدمة إلى ندوة المجتمع والأمن.- كلية الملك فهد الأمنية.- الرياض، ٧-١٠ شعبان ١٤٢٣هـ.
- أحمد محمد اليحيى (١٩٩٧) توطين الوظائف واتجاهات العمل: دراسة عمالية.- الرياض: مطابع التقنية.
- أحمد منصور الزامل (٢٠١٣) دور صندوق تنمية الموارد البشرية في إيجاد آلية لإنشاء مرجعية وطنية للمعلومات والإحصاءات في مجال التوطين والتوظيف.- التنمية الإدارية.- ع١٠٧، جمادى الآخرة ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م. متاح في:

http://www.tanmia-idaria.ipa.edu.sa/Article.aspx?Id=71

- إدارة البحوث (١٩٩٣) حل مشكلة فائض العمالة الوطنية من خلال برنامج متدرج لسعودة الوظائف.- الرياض: الغرفة التجارية الصناعية.
- إسماعيل إبراهيم سجيني (٢٠٠٦) العلاقة بين السعودة والبطالة، ورقة

عمل بحثية قدمت إلى ندوة: تحديات التوطين في القطاع الخاص: الظاهرة والحلول.- المدينة المنورة: جامعة طيبة، كلية العلوم المالية والإدارية، في الفترة من ٢١-٢٢/ ١٠/ ١٤٢٧هـ الموافق ١٢-١٣/ ١١/ ٢٠٠٦م.

- بندر محمد عبد الله العودة (٢٠٠٣) مدى فاعلية صندوق تنمية الموارد البشرية في دعم توطين الوظائف وانعكاساتها الأمنية.- رسالة ماجستير، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، قسم العلوم الإدارية.

- جامعة البلقاء التطبيقية، وأكاديمية جلوان للتدريب والدراسات.- مؤتمر تكامل مخرجات التعليم مع سوق العمل في القطاع العام والخاص.- عمان، الأردن، الفترة من ٢٥-٢٨ مارس ٢٠١٢م

- جامعة طيبة (١٤٢٧) السجل العلمي لندوة تحديات التوطين في القطاع الخاص: الظاهرة والحلول.- المدينة المنورة: كلية العلوم الإدارية في الفترة من ٢١-٢٢ شوال ١٤٢٧هـ/ الموافق ١٢-١٣/ ١١/ ٢٠٠٦م.

- جريدة الرياض (٢٠٠٣) الحائزون على جائزة السعودة يلخصون تجاربهم في كتيب.

http://www.alriyadh.com.sa/Contents/26-07-2003/Economy

- حامد الدوعان. توصيات ومقترحات لتوطين وظائف القطاع الخاص.- متاح في:

http://www.alriyadh.com/iphone/article/581077

- حسين منصور الحازمي (١٩٨٩) تحديد الطلب على القوى العاملة في المملكة العربية السعودية، بحث مقدم إلى ندوة التخطيط للقوى العاملة في المجال

الفني والمهني.- الرياض: معهد الإدارة العامة.

- حمدان الغامدي، ونورالدين عبدالجواد (١٤٢٢) تطور نظام التعليم في المملكة.- ط١.- الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج.

- خديجة الصبان) ١٤٢٩هـ (الملاءمة بين مخرجات التعليم ومتطلبات سوق العمل.- الندوة الإلكترونية الأولى)مجالات العمل والتوظيف).- الرياض: مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨ م.

- الدار العالمية للاستشارات الإدارية.- جدة، متاح في:

www.ecoworld-mag.com

- سعد عبد الله الزهراني (١٤٢٣هـ). مواءمة التعليم العالي السعودي لاحتياجات التنمية الوطنية من القوى العاملة وانعكاساتها الاقتصادية والاجتماعية والأمنية. الرياض: مطابع وزارة الداخلية.

- سعد مرزوق العتيبي (١٤٢٧هـ) تحديات إدارة توطين الوظائف في الألفية الثالثة.- بحث مقدم إلى ندوة تحديات التوطين في القطاع الخاص: الظاهرة والحلول، المدينة المنورة: جامعة طيبة.، كلية العلوم المالية والإدارية، في الفترة من ٢١-٢٢/ ١٠/ ١٤٢٧هـ الموافق ١٢-١٣/ ١١/ ٢٠٠٦م.

- سعود عبد الله الروقي (٢٠٠٢) سوق العمل السعودي، ورقة عمل قدمت إلى ندوة المجتمع والأمن.- الرياض: كلية الملك فهد الأمنية، ٧-١٠ شعبان ١٤٢٣هـ.

- سعود محمد النمر (١٤١٤هـ) موقف القطاع من توظيف العمالة السعودية.- الرياض: مركز البحوث بكلية العلوم الإدارية، جامعة الملك سعود.

- سعيد سعيد ناصر حمدان (٢٠٠٦) بطالة المتعلمين وتحديات سوق العمل السعودي في ظل تحولات العولمة: رؤية اجتماعية تحليلية.- ورقة بحثية قدمت إلى ندوة تحديات التوطين في القطاع الخاص: الظاهرة والحلول.- المدينة المنورة: جامعة طيبة، كلية العلوم المالية والإدارية في الفترة من ٢١-٢٢/ ١٠/ ١٤٢٧هـ الموافق ١٢-١٣/ ١١/ ٢٠٠٦م.

- سميحة حسن عبد الله خياط (٢٠٠٦) برامج التدريب: وواقع توطين القطاع الصناعي الخاص في المملكة العربية السعودية، بحث مقدم إلى ندوة تحديات التوطين في القطاع الخاص: الظاهرة والحلول.- المدينة المنورة: جامعة طيبة، كلية العلوم المالية والإدارية، في الفترة من ٢١-٢٢/ ١٠/ ١٤٢٧هـ الموافق ١٢-١٣/ ١١/ ٢٠٠٦م.

- سيد فتحي أحمد ((١٩٩٣ سعودة سوق العمل السعودي: دراسة اقتصادية ميدانية.- دراسات سعودية، الرياض: معهد الدراسات الدبلوماسية، ع٧.

- الشرق الأوسط، **الاحد ١٨ جمادى الثانى ١٤٣٤ هـ / ٢٨ ابريل ٢٠١٣ العدد ١٢٥٧٠.**

- الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، التقرير الاقتصادي العربي الموحد، ٢٠٠٣، متاح في:

http://www.arabfund.org/Default.aspx?pageId=396

- صالحة عبد الله عيسان (٢٠٠٦) التوافق بين مخرجات التعليم العالي ومتطلبات التنمية، بحث مقدم للورشة الإقليمية حول استجابة التعليم لمتطلبات التنمية الاجتماعية.- مسقط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ٢٠٠٦م.

- طارق النفوري (٢٠٠٧) جريدة الشرق الأوسط،الأحد ١٠ يناير، العدد

١٠٦٣.

- عبد الرحمن إبراهيم الصنيع (٢٠٠١) توطين الوظائف: المشكلة والحلول المقترحة.- عالم الاقتصاد، س ١٠، ع ١١٤.

- عبد الرحمن باعشن (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م) دور القطاع الخاص في تدريب وتوطين الوظائف: الإمكانيات والمتطلبات، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م،، متاح في:

http://hewar.kacnd.org/vb/showpost.p...60&postcount=3

- عبد الرحمن محمد السلطان (١٩٩٨). سعودة سوق العمل في المملكة العربية السعودية الأبعاد والمعوقات والحلول المقترحة. مجلة الإدارة العامة، مج٣٨،ع٣.-ص ص ٤٦١-٤٩٨.

- عبد العزيز إسماعيل داغستاني (٢٠٠٣) خواطر اقتصادية.- الرياض: دار الداغستاني للنشر.

- عبد الله بوبطانة (٢٠٠١م) تفعيل التعاون بين التعليم العالي وقطاع الأعمال.- الرياض: مطبعة مكتب التربية العربي لدول الخليج.

- عبد المنعم إبراهيم العبد المنعم (٢٠٠٣). دور رأس المال البشري في النمو الاقتصادي للملكة العربية السعودية: دراسة تحليلية.- الرياض: النشر العلمي والمطابع بجامعة الملك سعود.

- عبد الواحد خالد الحميد (٢٠٠٢) توطين فرص العمل: الأبعاد والسياسات، دراسة مقدمة إلى ندوة المجتمع والأمن، كلية الملك فهد الأمنية.- الرياض، ٧-١٠ شعبان ١٤٢٣هـ.

- عبد الوهاب راوح (٢٠١٠) إعادة هيكلة بعض وظائف مؤسسات

التعليم العالي في الوطن العربي: مراجعة في سياق مطالب اقتصاديات التعليم وفرص العولمة.- بحث مقدم إلي المنتدى العربي الخامس للتربية والتعليم.- الرياض: مؤسسة الفكر العربي.

- عدنان عبد الله الشيحه، ٢٠٠٧. متاح في:

http://www.aleqt.com/2007/07/29/article_9537.html

- عديم الشلوي (١٩٨٨) السعودة وإدارة القوى العاملة.- مجلة كلية الملك خالد العسكرية، ع ٢٤.

- على خليل إبراهيم التميمي (٢٠٠٩) دور قطاع التشغيل ومنظمات المجتمع المدني في دعم مؤسسات التعليم والتدريب المهني والتقني، دورة مخططي التشغيل، بحث مقدم إلى منظمة العمل العربية، ٦-٧ / ١٢/ ٢٠٠٩، دبي.

- عيدة الزهراني (١٤٢٢) السعودة في قطاع التعليم الأهلي للبنات في مدينة جدة: الواقع، المعوقات، الحلول.- رسالة ماجستير في الإدارة العامة، كلية العلوم الإدارية، قسم الإدارة العامة، جامعة الملك سعود.

- الغرفة التجارية الصناعية (١٩٩٩) السعودة وفرص العمل، ورقة عمل مقدمة إلى المؤتمر الخامس لرجال الأعمال السعوديين، المنعقدة بالغرفة التجارية بالرياض من ٢٨-٣٠ رجب ١٤٢٠هـ.

- فاروق أحمد فرحات (١٩٩٩) التوطين والإحلال (السعودة / التكويت / البحرنة / التعمين / التأمير) في دول الخليج العربي.- الرياض: المركز السعودي للتنمية الإدارية والفنية.

- فواز العلمي (٢٠١٣) إذا عرفنا الحقيقة فلن نلوم وزارة العمل، متاح

في:

www.alwatan.com.sa/Articles/Detail.aspx?ArticleId=16145

- مجلس القوى العاملة (١٤٢٢هـ) دليل الأنشطة والمهن والوظائف التي يقتصر العمل فيها على السعوديين والإحلال التدريجي للعمالة الوطنية.- الرياض: الأمانة العامة لمجلس القوى العاملة.

- محروس غبان (٢٠٠٤) البطالة: الأسباب وطرق المعالجة.- المدينة المنورة: إمارة منطقة المدينة المنورة.

- محمد أكرم القش، الموسوعة العربية، متاح في:

www.arab-ency.com

- محمد الدرع (١٤١٨) سعودة القوى العاملة الفنية في الاتصالات السعودية بوزارة البرق والبريد والهاتف، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود، كلية العلوم الإدارية، قسم الإدارة العامة.

- محمد سعيد عبد المجيد (٢٠٠٦) قانون تنظيم الجامعات وجودة التعليم: دراسة ميدانية، بحث مقدم للمؤتمر الدولي الثاني لقسم علم النفس، جامعة المنيا، كلية الآداب.

- محمد عبد الله الغيث، ومنصور عبد العزيز المعشوق (١٤١٧). توظيف العمالة المواطنة في القطاع الخاص: المعوقات ومداخل الحلول.- الرياض: معهد الإدارة العامة

- محمد عبد الله الهران (٢٠٠٤) نحو إيجاد نموذج مقترح لتوطين الوظائف في الخاص السعودي: نموذج التائية.- مجلة جامعة الملك عبد العزيز:

الاقتصاد والإدارة، مج ١٨، ع ١.- ص ص ٧٧- ١١٨.

- محمد عيسى برهوم (١٩٨٨) "التعليم الجامعي بين الواقع و الطموحات"، المجلة العربية لبحوث التعليم العالي، ع٧، ص ص ١١٤ -١٠١.
- محمد نعمان نوفل (١٩٩٥) مأزق سياسات التعليم العالي في ظل توجيهات التنمية.- مجلة مستقبل التربية العربية، مج ١، ع٣.
- مكانة العمل في الإسلام. متاح في:

http://www.islamiccall.org/Taamiq1.htm

- منظمة العمل العربية، مكتب العمل العربي،البرنامج العربي لدعم التشغيل والحد من البطالة،المشروع (٤) بعنوان " المواءمة بين مخرجات التعليم والتدريب واحتياجات سوق العمل، متاح في:، متاح في:

www.alolabor.org/final/images/stories/ALO/.../project_4.doc

- منظمة العمل العربية (٢٠١٠) تقرير عن نشاطات وإنجازات المنظمة. متاح في:

www.alolabor.org/final/images/stories/ALO/.../D_38/d-38_b_01_b.doc

- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (١٩٩٨) نحو تطوير واقع تكوين المعلم في الوطن العربي في ضؤ المتغيرات والتجارب العالمية، اجتماع عمداء كليات التربية، الدوحة.
- منير محمد سليمان عبد الرحيم (١٩٩٣)، الفاعلية التنظيمية للجامعات الرسمية في الأردن.- رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية- جامعة اليرموك –

عمان: الأردن.

- منير مطني العتيبي (٢٠١٠) مدى ملاءمة مخرجات التعليم العالي لاحتياجات سوق العمل السعودي: دراسات تحليلية.- الكويت: المجلة التربوية، مج ٢٤،ع ٩٤.

- نادر فرجاني (٢٠٠٥) التعليم العالي والتنمية في البلدان العربية.- في كتاب التربية والتنوير في تنمية المجتمع.- بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- ناريمان إسماعيل متولي (٢٠١٢) القطاع الخاص ودوره في بناء مجتمع المعرفة في المملكة العربية السعودية بتوفير مجالات العمل والتوظيف: الواقع والتحديات.- بحث مقدم إلى المؤتمر الثالث والعشرون للاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات (أعلم) بعنوان " الحكومة والمجتمع والتكامل في بناء المجتمعات المعرفية العربية " في الفترة من ١٨- ٢٠ نوفمبر ٢٠١٢م.

- نسرين قطان (٢٠٠٦) توطين الوظائف في القطاع الخاص: التحديات، سبل المواجهة، وآلية التطبيق، بحث مقدم إلى ندوة تحديات التوطين في القطاع الخاص: الظاهرة والحلول.- المدينة المنورة: جامعة طيبة، كلية العلوم المالية والإدارية، في الفترة من ٢١-٢٢/ ١٠/ ١٤٢٧هـ الموافق ١٢-١٣/ ١١/ ٢٠٠٦م.

- وزارة الاقتصاد والتخطيط (٢٠٠٥). وثيقة خطة التنمية الثامنة. الرياض.

- وزارة الاقتصاد والتخطيط (١٤٢٠هـ): خطة التنمية السابعة: ١٤٢٠-١٤٢٥هـ، الرياض. مطابع وزارة الاقتصاد والتخطيط.

- وزارة الاقتصاد والتخطيط (١٤٢٥هـ): خطة التنمية الثامنة: ١٤٢٥-١٤٣٠هـ، الرياض. مطابع وزارة الاقتصاد والتخطيط.

- وزارة الاقتصاد والتخطيط (١٤٣٠هـ): خطة التنمية التاسعة: ١٤٣٠-١٤٣٥هـ، الرياض. مطابع وزارة الاقتصاد والتخطيط.

- وزارة التعليم العالي (١٤٢٨) التعليم العالي في المملكة العربية السعودية: التقرير الموجز.

- وزارة التعليم العالي (٢٠٠٠م). التقرير الوطني الشامل عن التعليم العالي في المملكة العربية السعودية. الرياض: مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

- وزارة التعليم العالي (٢٠٠٣م). التقرير الوطني عن التعليم العالي في المملكة العربية السعودية ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م. الرياض: إدارة النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود.

٢ - المراجع الأجنبية: -

-Abdulhafid Abdulrahim Mahbob (2011) Dynamics of employment Localization in Saudi Arabia and the rest of the Arab Gulf, E-Kutub, Ltd 2011., Google e -book Edition

-Al Dosary, A.S. and Nahiduzzaman, K.M. (2010) ‘A futuristic discourse of higher education system linkages with the labor markets in the Kingdom of Saudi Arabia’, *International*

Journal of Arab Culture, Management and Sustainable Development, Vol. 1, No. 4, pp.326–339.

- Baily T., Hughes K.& Barr T.(2000) Achieving Scale and quality in School to work internship: Findings from tow employers Surveys.- Educational Evaluation and

Policy, Vol.22, Issue 1.
Bassi Laurie J., Ludwig & Jens (2000) School – to – - Work Programs in the United States: a multi- firm Case Study of training, benefits, and Costs, Industrial & Labor Relations Review.- Vol.53, Issue 2, p p.1-26.

-Ministry of Planning (2010) Ninth Five Year Plan, 2010-2014,Riyadh.

-Overtoom, C. (2000) Employability Skills: An Update, ERIC Digest No.: (ED 445236).

-Ramady, M.A. (2010) 'Population and demographics: *saudization* and the labor market', *The Saudi Arabian Economy: Policies, Achievements, and Challenges*, 2nd ed., Springer, New York, pp.351–393.

-Ramady, M.A.(2012) Gulf Unemployment and government Policies: Prospects for the Saudi Labour quota or Nitaqat System.- International Journal Economics and Business Research, Vol.X, No. Y, XXXX. ,pp. 1-23.

-http://www.islamiccall.org/Taamiq1.htm

-www.ilo.org/public/arabic/region/arpro/beirut

www.mohe.gov.sa/ar/news/Pages/NewsHYPERLINK "http://www.mohe.gov.sa/ar/news/Pages/News151.aspx"151HYPERLINK "http://www.mohe.gov.sa/ar/news/Pages/News151.aspx".aspx-

www.asharqalawsat.com-

http://www.darussalam.ae/print.asp?contentId=HYPER

LINK
"http://www.darussalam.ae/print.asp?contentId=709"709-
www.alwatan.com.sa/Articles/Detail.aspx?ArticleId=16145-(
www.albankaldawli.org,2013-
http://alphabeta.argaam.com/author/detail/HYPERLINK "http://alphabeta.argaam.com/author/detail/32885"32885-

http://portal.mol.gov.sa/ar/Pages/WomenWorkRules.aspx-
-http://www.aleqt.com/2010/09/22/article_445338.html
-http://www.planning.gov.sa.
-http://arabic.arabianbusiness.com/society/politics-economics/HYPERLINK
"http://arabic.arabianbusiness.com/society/politics-economics/2013/mar/6/325380/"2013HYPERLINK
"http://arabic.arabianbusiness.com/society/politics-economics/2013/mar/6/325380/"/mar/HYPERLINK
"http://arabic.arabianbusiness.com/society/politics-economics/2013/mar/6/325380/"6HYPERLINK
"http://arabic.arabianbusiness.com/society/politics-economics/2013/mar/6/325380/"/HYPERLINK
"http://arabic.arabianbusiness.com/society/politics-economics/2013/mar/6/325380/"325380HYPERLINK
"http://arabic.arabianbusiness.com/society/politics-economics/2013/mar/6/325380/"/#.UbQXF-dMHYPERLINK
"http://arabic.arabianbusiness.com/society/politics-

economics/2013/mar/6/325380/"9HYPERLINK
"http://arabic.arabianbusiness.com/society/politics-
economics/2013/mar/6/325380/"pA
http://www.aleqt.com/2013/06/03/article_760366.html-(
http://www.alriyadh.com/iphone/article/581077-(
http://www.awraqpress.net/portal/news-1461.htm-
http://www.aleqt.com/2013/06/08/article_761619.html-
http://hewar.kacnd.org/vb/showpost.p...60&postcount=3-

The Localization of Career Opportunities: Appropriateness of Learning Outcomes and the Structuring of Scientific Disciplines in Saudi Universities

Professor Nariman Ismail Metwally
Professor of Information Science,
Taibah University,
Madinah

Abstract

The localization of career opportunities is a shared responsibility between the government and private authorities, educational institutions. Every party should bear the responsibility towards this problem. The main objective of this study is to explore the suitability of the programs and specializations in Saudi universities to the requirements of the labour market. Then, we can determine the appropriate strategies for the development of these plans to make them suitable for meeting the challenges facing higher education in the Kingdom, along with identifying issues and problems facing the Saudization process and thus put obstacles in front of the localization process. This requires the development and modernization of programs and scientific disciplines and restructuring to keep up with the labour market requirements in order to provide the graduate with skills and experience required for facing globalization that seeks to establish an economic system governed by universal laws, and which

emphasizes the need for localization of career opportunities capable of adaptation in accordance with specific skills.

Key words:

localization of career opportunities, learning outcomes, the labour market requirements, structuring of scientific disciplines, development and modernization programs.

Editorial Board

Professor Ali Bin Abdullah Al-Qarni	Editor
Professor Sami Bin Ali Al-Qaliti	Member
Professor Ahmad Bin Muhammad Al-Qurashi	Member
Professor Hussein Bin Abdul-Raof Al-Azami	Member
Professor Sa'id Bin Muhammad Yahya Bakhdash	Member
Professor Abdul-Hafidh Muhammad Sa'id Al-Saqa	Member
Professor Asma' Bint Abu Bakr Ahmad	Member
Dr Mush'an Bin Sahu Al-Utaibi	Member
Dr Hind Bint Mustafa Sharifi	Member

- All footnotes should be sequentially numbered.
- The research paper should provide a separate list of alphabetically arranged references placed at the end of the research using the surname of the author first together with full details of each reference.
- The published research in this Journal expresses the author's point of view and does not, in any way, reflect the Journal's opinion.
- The research paper will not be returned to the author whether it is published or not.
- The author receives one copy of the Journal and twenty reprints of his/her published research paper.
- The hard copy of the research paper should be sent to the following postal address:

  Editor of the Journal of Taibah University
  Arts and Humanities
  P.O. Box: 344 Madinah, Kingdom of Saudi Arabia
- The soft copy of the research paper should be sent to the following e-mail address:

  ff99ff9@hotmail.com

Journal of Taibah University

Arts and Humanities

○ This is a refereed quarterly Journal issued by the Board of the College of Arts and Humanities of the University of Taibah.

○ The Journal publishes in Arabic and English original research, synopsis of MA and PhD theses, book reviews, and the recommended conference and symposium papers.

○ Research submitted for publication to this Journal should not have been either previously published or previously submitted for publication to this Journal. If the submitted research has been accepted for publication, the submitted paper is not allowed to be published in any other language without the written consent of the Editor of this Journal.

○ The researcher submits his/her research paper with a letter requesting the publication of his/her research and including his/her correspondence address, CV, and a guarantee not to publish his/her research in any other journal.

○ The research paper submitted to the Journal is subject to refereeing and evaluation by academic specialists appointed by the Journal.

○ The research paper should be submitted in three hard copies using one side only as well as an electronic copy on a disk (CD) using MS Word, Lotus Linotype font, font size 14, margin 11, and using the on-line Uthmanic font of Al-Madinah Al-Munawwarah codex.

○ The word limit of each paper should not exceed 8000 words including the references, the Arabic and English abstracts, and the key words.

○ The research paper should include a 300-word abstract in both Arabic and English.

○ The text and the quotations of the research paper should observe a well-established research method.

○ Footnotes should be placed at the bottom of the page with a separate number for each footnote.

Journal of Taibah University

Arts & Humanities

Issue 12
6th Year
1438 - 2016

بسم الله الرحمن الرحيم